

Die Allgemeingültigkeit der platonischen Arete.

Gleichheit und Ungleichheit
der Menschen als Problem der Ethik.

Inaugural - Dissertation
der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

vorgelegt von

Erich Eberlein, Heiligenstadt

Tag der mündlichen Prüfung: 5. März 1956.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

D I E A L L G E M E I N G Ü L T I G K E I T
D E R P L A T O N I S C H E N A R E T E .

Gleichheit und Ungleichheit
der Menschen
als Problem der Ethik.

Inaugural - Dissertation
Der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen

vorgelegt von

Erich Eberlein

Heiligenstadt

Tag der mündlichen Prüfung : 5. März 1956

D e k a n : Universitätsprofessor Dr. Heinz Otto Burger
R e f e r e n t : Universitätsprofessor Dr. Rudolf Zocher
K o r r e f e r e n t : Universitätsprofessor Dr. Otto Seel



Das Thema der vorliegenden Arbeit hat sich der Verfasser selbst gestellt. Herr Professor Dr.R.Zocher hatte die Freundlichkeit, die Untersuchung zu betreuen. Dem Referenten nicht nur für die im einzelnen schwerlich aufzuführenden Anregungen im stets förderlichen wohlwollenden Gespräch sondern auch für die entscheidende Hinführung zur Philosophie überhaupt zu danken, ist dem Verfasser ein besonderes und freudig erfülltes Anliegen.

I n h a l t

Seite

Einleitung :

1. Gleichheit und Ungleichheit in der Ethik	5
2. Die Aufgabe	18

I. Arete

Die drei Gruppen der Arete (Standesarete, Individual- arete, Kollektivarete)	25
1. Standesarete	26
2. Individualarete. Anspruch und Gültigkeit	29
3. Kollektivarete. Individual- und Kollektivarete	32
Kollektivarete und der Anspruch des Einzelnen. (Sokrates)	33
Staatsgesetz und Arete	34
Das Gesetz	35
a) im besten Staat	35
b) im zweitbesten Staat	36
Die Aporien in der Frage nach der Arete und ihre Lösung mit Hilfe der Ideenlehre	39
Die Gerechtigkeit	45
Gerechtigkeit und Besonnenheit	47
Guter Wille und platonische Erkenntnis in ihrer Beziehung zu Gleichheit und Ungleichheit	50
Wille und Werte	53
Die subjektiv-allgemeine Möglichkeit der Arete	58
Freiheit und Kosmos	61

II. Das Prinzip der platonischen Ethik 64

Vorerwägungen

a) Methodisches	64
b) Die Aufgabe des Prinzips	66
Das Prinzip als solches	68
Gleichheit und Ungleichheit im Prinzip	73
Das Prinzip und die Ideen	81
Die Ideen als Gegenstand der platonischen Wissenschaft .	85
Theoretisches und praktisches Wissen	89
Das Fundament der platonischen Ethik	92

<u>III. Das Gute</u>	94
Die Aporie des Guten in der neueren Philosophie	94
Die Bestimmung des Guten in der alten Philosophie . . .	99
Umschreibungen des Guten in Platons Dialogen	101
Wirkung und Erscheinung des Guten	102
Das Gute und das Schöne	103
Das Gute und die Mathematik	105
Die Wissenschaft von den Zahlen und ihr echter Gegen- stand	107
Das Gute und das Schöne. Ethik und Ästhetik	111
Das Gute und seine Beziehung zu Gleichheit, Ungleich- heit und Arete	115
Schluß	118
Zusammenfassung	121
Literaturverzeichnis	126
Lebenslauf	129

E i n l e i t u n g

1. Gleichheit und Ungleichheit in der Ethik.

Der Ethiker befindet sich in einer schwierigen Lage: Er muß eine Lehre vom sittlichen Handeln für Menschen verschiedenster Prägung, aber für alle ohne Unterschied in der Gültigkeit begründen. Dies ist das anthropologische Dilemma der Ethik.

Denn als Lehre von dem, was die Menschen tun sollen, sieht sie sich, um ihren Sätzen größten und höchsten Nachdruck zu verleihen, vor die Notwendigkeit geführt, die Gesetze des Handelns, die sie vorschreiben will, so zu fassen, daß sie allgemein verpflichtend wirken. Zu diesem Zwecke muß jede Morallehre die völlige G l e i c h h e i t, besser, wie Schalk bei Rivarol übersetzt, G l e i c h a r t i g k e i t der Menschen annehmen ("Die Voraussetzung der Moral wie der politischen Gemeinschaft ist die Gleichartigkeit", Rivarol, Maximen und Gedanken.) Aber indem die Ethik auf den einen anthropologischen Hauptsatz, der die Gleichheit der Menschen feststellt, zurückgreift, verstößt sie gegen den anderen, der besagt: " Die Menschen sind n i c h t g l e i c h ". (" Gott hat den Menschen verschiedene Talente gegeben, wie er verschiedene Bäume in die Natur gepflanzt hat, so daß jedes Talent wie jeder Baum seine ihm eigentümlichen Besonderheiten und Kräfte hat ". Larochefoucauld, Nachgelassene Maximen.)¹⁾

Nun wäre die einfachste Lösung der Schwierigkeiten scheinbar diese, eine der beiden sich widersprechenden Behauptungen entweder in Hinblick auf den Satz vom Widerspruch ganz preiszugeben oder zumindest als unbedeutend, wenn nicht gar als ethisch irrelevant mehr oder minder stillschweigend fallen zu lassen. In der Tat geschieht dies in den meisten Fällen, und es ist vorzüglich die Ungleichheit der Menschen, die dabei auf Kosten einer ungefährdeten Einheit und Allgemeinheit des Prin-

1) Vgl. unter den Neueren besonders Fr. Nietzsche; z.B.: " Die Menschen sind nicht gleich, so sagt mir die Gerechtigkeit ". (Also sprach Zarathustra).

zips der Sittlichkeit übergangen wird.

Gegen dieses Verfahren wäre nichts einzuwenden, wenn einer der zwei angegebenen Sätze, sei es der von der Gleichheit, sei es der von der Ungleichheit der Menschen, sich als unhaltbar herausstellte. Da dies jedoch nicht zutrifft, weil im Gegenteil einem jeden von beiden seine Wahrheit eignet, so dürften die Zweifel an der Rechtmäßigkeit des ethischen Anspruchs, über das Sollen Gültiges auszusagen, sich nicht eher zerstreuen lassen, als bis es gelänge, die Bedenken durch den Nachweis aufzuheben, daß die Ethik Gleichheit wie Ungleichheit der handelnden Subjekte prinzipiell berücksichtigt.

Ein Einwand, der hier laut werden könnte, daß nämlich die Morallehre dies schon längst tue, wenn sie die U n t e r - s c h i e d l i c h k e i t des menschlichen Handelns zum Anlaß nehme, das Tun für alle in g l e i c h e r Weise zu begründen, gibt indessen nur die Tatsache der Attribute " gleich, ungleich " für die Menschheit zu, schweigt sich jedoch über die Notwendigkeit des legitimen Miteinanderbestehens jener aus, ja zeigt vielmehr an, daß das eine vom anderen im Prinzip relativiert oder aufgehoben wird.

Wenn nun Ungleichheit und Gleichheit miteinander in das Prinzip der Ethik einbezogen werden sollen, so steht doch sehr in Frage, ob sie sich überhaupt zusammenbringen lassen, da sie sich dermaßen widersprechen. Freilich müssen sie auch wiederum zusammenpassen, sofern wahre Aussagen über ein und dasselbe Objekt richtig sind und zusammengehören. Sie fügen sich auch reibungslos zusammen, wenn man sie als Wahrheiten der Perspektive für sich nimmt, gesehen aus verschiedenen Blickpunkten, die auf die unterschiedlichen Aspekte vom Menschen selbst zurück führen.

Die auf der Psychologie fußende Anthropologie hat ihren Beobachtungsstand sozusagen hier auf Erden mitten unter den Menschen, vergleicht aus nächster Nähe einen mit dem anderen und sucht die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Individuen nach gewissen Richtlinien zusammenzufassen. Da sie nur das empirisch Gegebene bearbeitet, vermag sie wohl bestimmte Faktizitäten des Verhaltens festzustellen, versagt jedoch gegenüber der ethischen Frage nach dem, was sein soll. Wie der Mensch handeln

soll, läßt sich nicht aus dem tatsächlichen Handeln der Einzelnen ablesen. Denn eine solche empirisch gewonnene Feststellung kann nie uneingeschränkte Gültigkeit für alle besitzen. Die Ergebnisse der Anthropologie taugen demnach nicht zur Begründung der Ethik. Dafür ist die Wissenschaft vom faktischen Verhalten der Menschen, gerade weil sie den Kreis, darin sich die Ungleichheit ständig bemerkbar macht, nicht verläßt, vorzüglich geeignet, der Ethik ein Problem entgegenzuhalten, wenn diese um der Allgemeingültigkeit ihrer Gebote willen, denen alle Menschen ohne Ausnahme unterworfen sein sollen, die unterschiedliche Veranlagung der Personen über Gebühr hintansetzt, und zwar in Hinblick auf die Möglichkeit, daß ungleiche Teile sich zu Gliedern eines Ganzen zu formieren bestimmt sein könnten.

Unbeschadet dessen setzt das Sittengesetz, um seinen gerechten Anspruch, für alle zu gelten, aufrecht zu halten, die Gleichheit aller Menschen voraus. Weil diese Voraussetzung aber den allgemein-empirischen Sachverhalt, daß kein Individuum jeweils dem anderen gleich ist, widerspricht, so vermöchte allein eine transzendente Autorität oder ein transzendentes Postulat kraft metaphysischer Erhabenheit die Stelle einzunehmen, von der aus gesehen alle immanenten Unterschiede in ein Nichts zusammenfallen und für dort aufgehoben werden ¹⁾.

Vor Gottes Majestät erscheinen wie aus unendlicher Entfernung alle Menschen als gleiche Wesen, nämlich gering und klein, endlich, und als Geschöpfe allein seinem geoffenbarten Gebote verpflichtet.

Kant als bedeutendster Vertreter einer voraussetzungslosen philosophischen Morallehre läßt anstelle eines objektiven Gegenübers von unterworfenen Menschen und befehlendem Gotte die Konfrontierung des imperativischen Absoluten mit dem Bestimmten im Subjekt selbst stattfinden, indem er ein oberes, autonomes, und ein unteres, heteronomes, Begehrungsvermögen auseinander hält. Demgemäß bildet jedes vernünftige Wesen eine Mischung, " mithin hat es zwei Standpunkte , daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich

1) Zum Folgenden vgl. Tafel 9a.

aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen, - (Heteronomie) -, zweitens als zur intelligiblen Welt gehörig unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind"- (Autonomie) -. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, III).

Bei allem Unterschied ist so viel jedenfalls gewiß : Vor Gott oder vor der autonomen praktischen Vernunft werden alle Menschen gleich, d.h. endlich und abhängig und ohne Ansehen der Person zum Gehorsam verpflichtet. Unter dieser Voraussetzung, die mit der metaphysischen Begründung unmittelbar zusammenhängt, darf das Sittengesetz als das Jenseitige allgemeine Beachtung im ganz Anderen, im Diesseits, erheischen. Je nachdem tritt die religiöse Ethik als geoffenbarte Theonomie (Christonomie), d.i. göttliche (metaphysische) Heteronomie aus der Transzendenz, die philosophische als (absolute) Autonomie des Individuums vermöge der praktischen Vernunft auf ¹⁾.

Am wenigsten nimmt die formalistische Vernunftethik, eben um ihrer Allgemeingültigkeit willen, prinzipiell Rücksicht auf die unleugbare empirische Verschiedenheit der Menschen. Gewiß schrumpfen alle Unterschiede zur Belanglosigkeit zusammen, sobald man flüchtige Individua mit dem Ewigen oder der Vernunft an sich und nicht zueinander in Beziehung bringt. Aber man stelle

- 1) Dabei hat die religiöse Ethik durchaus die Möglichkeit, der Individualität gerecht zu werden. Der Abstand zwischen Mensch und Gott ist freilich so groß, daß der Mensch zwar frei, aber doch vollkommen unterworfen dem göttlichen Gebot gegenübersteht. Wenn aber der Nachdruck auf die persönliche Nachfolge Christi gelegt ist, in dem Mensch und Gott einerseits versöhnt werden, andererseits alle Mandate Gottes wie in einem Gebot offenbart sind, so wird der Mensch in seiner Individualität als Person angesprochen. "Das Gebot Gottes erlaubt dem Menschen als Mensch vor Gott zu leben " (Dietrich Bonhoeffer, Ethik, Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1953 S.218). Und "der Beruf ist der Ort, an dem dem Ruf Christi geantwortet und verantwortlich gelebt wird. So ist zwar die mir im Beruf gesetzte Aufgabe eine begrenzte, zugleich aber stößt die Verantwortung vor dem Ruf Christi durch alle Grenzen hindurch " (ibid. S.199). - Bei Thomas v. Aquin heißt es sogar: "An der Stelle dieser [sc. platonischen] Ideen" haben wir Eines: den Sohn, das Wort Gottes."(Summa theologiae, I,II,32,2.

die Menschen nebeneinander wie in der Anthropologie ! Selbst in gleichen Situationen tun sie das Verschiedenste. Gesetzt sogar, alle hätten den gleichen guten Willen und diesen samt und sonders auf ein Ziel gerichtet; Begabung und Veranlagung würden die Ergebnisse der Arbeit unterschiedlich genug ausfallen lassen.

Es ist allerdings sehr schwierig, den Ausgleich zwischen Gleichsetzung und Differenzierung der dem Gesetz verpflichteten Menschen zu treffen, um auf diese Weise die absolute Geltung ebenso zu erhalten wie dem ungleichen Vermögen der Handelnden grundsätzlich gerecht zu werden. Das Prinzip der Ethik darf nicht geteilt werden. Aber auch wenn man von verschiedenen Leistungen absähe und sich mit der Konstatierung des guten Willens zufrieden gäbe, so blieben noch bestimmte Klassen von Menschen, einzelne Stände, ganze Völker und Völkerguppen, deren Bedeutung in der ihnen eigentümlichen Verhaltungsweise liegt, da es, wie Schleiermacher im Anschluß an Herder sagt, des Zusammenwirkens aller Völker bedürfte, um das höchste Gut zu Stande zu bringen. Dabei trifft es zu, daß das Ethos einer Gruppe, wie z.B. des Adels, infolge ihrer Exklusivität der Einordnung in eine allgemeine Morallehre überhaupt widerstrebt. Darüber hinaus finden sich Beispiele, daß hochstehende Völker, wie die Griechen, die sich selbstbewußt von den anderen sonderten, durchaus über ihre Moral wachten, weil sie ihnen als besondere und weitaus beste vorkam.

So verdichten sich die Schwierigkeiten, das Sollen

1. d e r E i n z e l n e n samt ihrer vielfachen Veranlagung,
2. d e r S t ä n d e und Personengruppen mit ihren besonderen Leistungen und schließlich
3. d e s g e s a m t e n S t a a t e s innerhalb der Völkerfamilie auf einen Nenner festzulegen.

Man kann verstehen, daß ein Ethiker - wie z.B. Kant - glaubt, das Seinige geleistet zu haben, wenn er das Handeln aller so ganz allgemein auf ein Absolutum gegründet hat und die damit scheinbar gelöste Aufgabe, dem Individuellen Geltung zu verleihen, ohne ihm die Individualität abzustreifen, überhaupt nicht mehr in Angriff nimmt, als ob die Menschen Götter oder

G l e i c h h e i t

Voraussetzung: Alle Menschen sind gleich

Rel. Ethik	Kant (geb. 1724)	Hutcheson (geb. 1694)
Triebfeder:	Pr. Vernunft	Moral sense (Gefühl)
Kennzeichen:	Heteronomie	Heteronomie
Ziel:	Reich Gottes Reich der Zwecke	Das Schöne und Gute
Verhaltens- ausdruck:	Du sollst (Ich soll)	Man billigt
Art:	Inhaltlich	Inhaltlich
Vermögen:	Überrational (Glauben)	Irrational (Gefühl)
Sicherheit:	Rational - pr. Vernunft Kontrollierbar	Irrational (Gefühl)
Gültigkeit:	Apriorität durch Gott	Eingeboren sein
Prinzip:	Eines	-
Beziehung:	Persönlich	Allgemein
		Schematisch-algemein (nicht individuell)

U n g l e i c h h e i t

Die Menschen sind nicht gleich

Shaftesbury (geb. 1671)	Nietzsche (geb. 1844)	Scheler (geb. 1875)
Moral sense (Gefühl)	Instinkt	Gefühl
Heteronomie	Heteronomie (relativ)	Heteronomie (absolut)
Vollkommenheit (Virtuosität)	Übermensch	Seinsideal i. göttlichen Heilsplan
Ich billige	Ich (Es) will	Ich ziehe vor
Inhaltlich	Inhaltlich	Inhaltlich (Materie des Willens)
Irrational (Gefühl)	Irrational (Instinkt)	Irrational (Intuition)
Eingeboren sein	Wert der Persönlichkeit	Unkontrollierbar
Individuell	Exklusiver Pluralismus	Apriorität im Inhalt (Wertmaterie)
	Typisch	Allgemeiner Pluralismus
		Individuell

abstrakte Schemen wären ¹⁾.

Das ist denn auch in der nachkantischen Ethik und besonders in der Gegenwart aufgewiesen worden.

Daß z.B. Kants kategorischer Imperativ nur für abstrakte Individua, nicht aber für echte konkrete Individualitäten gelte, bemängelt N. Hartmann in seiner Ethik. Wenn - so wird da erläutert - jeder so handeln soll, daß seine Maxime zugleich auch allgemeines Gesetz werden könnte, so liegt darin eine Forderung, die von der Persönlichkeit des Einzelnen abstrahiert. Denn nur der Mensch ohne Persönlichkeit könnte so handeln. Dagegen haftet jedem Verhalten noch etwas von der betreffenden Persönlichkeit, und nur ihr, Eigenes an, das über das Allgemeine hinausgeht und das kein anderer genau so tun sollte, dürfte und könnte, die Färbung des Verhaltens, durch die es als persönliches gekennzeichnet wird. Darauf beruht ja schließlich der - und sei es noch so bescheidene - Wert des Einzelnen, der Umstand, der ihn über die beliebige Auswechselbarkeit hinaushebt. Deshalb setzt Hartmann dem kategorischen Imperativ einen Imperativ gegenüber, der die Persönlichkeit berücksichtigt, wie : " Handle so, daß die Maxime deines Willens niemals restlos Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte ". (Ethik 2, Berlin und Leipzig, 1935). Von der Berechtigung auch dieses Satzes, der die Individualität und damit das Personsein wahrt, schließt N.Hartmann auf die Einseitigkeit des kategorischen Imperativs. (Ethik, S.476)

- 1) Eine interessante Stellung zum Problem von Gleichheit und Ungleichheit, die in ihrer immanenten Widersprüchlichkeit ein bezeichnendes Licht auf Kants Ethik wirft, die hier weitergeführt ist, nimmt Fichte ein. Er zeigt sich der Verschiedenheit gegenüber besonders aufgeschlossen, so daß er das Vernunftreich als die Mannigfaltigkeit persönlicher Eigenwerte kennzeichnet. Dagegen erweitert er den kategorischen Imperativ zwar zu dem Satz: " Handle nach deinem Gewissen! ", denkt sich aber das Ich, das verwirklicht werden soll, nicht als Individuum, sondern als i d e n t i s c h e Vernunft, als Ichheit. Ihre Autonomie führt nun gerade über das Individuelle hinaus, ohne es grundsätzlich in der Bestätigung zu halten, denn sie beruht auf dem (im Einzelgeiste waltenden) Allgemeingültigen. (Johann Gottlieb Fichte, System der Sittenlehre, Jena, 1792; Über die Bestimmung des Menschen, Berlin, 1800; Der geschlossene Handelsstaat, Tübingen, 1800; Anweisung zum seligen Leben, 1806.

Und schon früher erhob sich gegen diese Mißachtung der individuellen Besonderheiten der Protest der Individua, so wenn Stirner ausrief : " Mir geht nichts über mich " und dabei den Grund zur Empörung im bloßen " wertlosen " Dasein des Individuums gegeben sah, oder bei Nietzsche, der seine Schau des Übermenschen durch eine Wertlehre sanktionierte, die in der Relativität aller Werte gipfelte und schließlich nur das große Individuum als letzten wertsetzenden Faktor übrig ließ. Wenn dieses nach freiem Ermessen Werte festzulegen befugt ist, so bleibt allerdings von der Absolutheit des Gesetzes nicht mehr übrig als zufällig in der schrankenlosen Willkür des Subjekts liegt. Das Schwergewicht der Ethik hat sich hiermit gänzlich zu Gunsten eines unkontrollierten und die Ungleichheit allein ins Auge fassenden Subjektivismus verschoben, der den völligen Verzicht auf die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes um der Individualität willen bedeutet. So tritt an Gottes Stelle als höchster Gesetzgeber das große Individuum, der Übermensch - " dieser Herr der Erde wird Gott ersetzen " ¹⁾ - , Autonomie erscheint als der von Kant aufgebrachte " Unsinn der intelligiblen Freiheit " ²⁾, und die Vernunft muß schleunigst vor dem Instinkt, " wo das Genie sitzt " ³⁾ das Feld räumen.

Droht unter diesen Voraussetzungen zweifellos die Gefahr, daß sich die Philosophie des Ethos im Gestrüpp des Subjektivismus und Relativismus verfängt, so erweist sich doch gerade Nietzsches Ansatz zugleich als überaus fruchtbar. Es geht ihm nämlich genau besehen nicht um die Individuen als solche (wie Stirner), die vielmehr " komisch sind " ⁴⁾, sondern um das " individuelle Muster ", also um sozusagen eine Art von allgemeiner Individualität hohen Grades, wie ja auch seine Philosophie nicht auf eine " individualistische Moral, sondern auf Rangordnung " ⁵⁾ gerichtet ist. Da der Rang des Individuums

1) Fr.N. in "Kröners Taschenausgabe" (Bäumler), Nachlaß II, S.510.

2) ibid. "Götzendämmerung", S:116 (Bd.77).

3) ibid. Bd.78 "Der Wille zur Macht", S.308.

4) ibid. Bd.70 "Die Geb.d.Tr.a.d.G.d.M.", S.98.

5) ibid. D.W.z.M., S.203

vom Wert der Persönlichkeit abhängt, sieht sich die Ethik zu einer neuen Stellung des Problems der Werte und ihrer Geltung veranlaßt, um an ihnen eine Form von Gültigkeit des Handelns zu fassen, die dem Individuellen in positiver Weise gerecht zu werden in der Lage ist, ohne dabei die Allgemeingültigkeit opfern zu müssen.

Den ersten großen Versuch in dieser Richtung hat nach Ansätzen bei Schleiermacher und etwa Simmel - (" das individuelle Gesetz ") - Max S c h e l e r mit dem ausdrücklichen Ziel unternommen, gegen Kants negativen, die Ordnung des Herzens (Pascal) verneinenden Formalismus eine individualistische und doch gültige " materiale Wertethik " zu begründen (Max Scheler, " Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik ", Halle, 1913-1916). Scheler nimmt seinen Ausgang von der Annahme wahrer Wertqualitäten, die " ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben " und eine bestimmte absolute Rangordnung einnehmen ¹⁾. Da sie Gut und Böse umfassen, besteht die Möglichkeit einer materialen Wertethik. Die Apriorität dieser Ethik und die Berücksichtigung der Unterschiede unter den Menschen bringt Scheler durch seinen phänomenologischen Apriori- und Personbegriff zusammen : Nach Husserl werden Gegenstände durch unmittelbare Anschauung, d.i. Wesensschau, bzw. phänomenologische, nicht empirische Erfahrung vor aller empirischen Aufnahme apriori erfaßt. Auf die nämliche Weise werden auch die sittlichen Werte erfüllt. Im Vollzug solcher intentionalen Akte existiert die Person. Ihr entspricht als Sachkorrelat die Welt, wobei jede Person ihre Welt hat, denn " die Personen sind ursprünglich verschieden " ²⁾. Für jede individuelle Person gibt es demnach ein (apriori) Gutes. Dies individuelle Wertwesen wird zum Idealbild " für mich ". Es wächst nicht aus dem menschlichen Leben. Vielmehr vollzieht und gestaltet sich alles empirische Leben unter dem zielgebenden Einfluß dieses Wertideals der individuellen Person, " indem die einzigartige Stelle fixiert ist, die jene individuelle Person im Reiche des an sich bestehenden Guten einnimmt und hierauf begründet die Stelle, die das Seinsideal der

1) *ibid.* S.10.

2) *ibid.* S.536.

betreffenden Person im göttlichen Heilsplan besitzt " 1). Demzufolge liegt der sittliche Wertunterschied zwischen den Menschen " in den bereits triebhaft und automatisch gegebenen Aufbauverhältnissen zwischen ihnen beschlossen, zwischen denen allein sie zu wählen und Zwecke zu setzen haben; die also den möglichen Spielraum für ihre Zwecksetzung abgeben " 2). Die Einzelperson lebt selbstverantwortlich und mitverantwortlich in der Geschichte und innerhalb der Gesamtperson, bzw. Gesamtpersonen, d.i. im Kreise der umfassenderen Gemeinschaften und schließlich im Rahmen eines Kosmos sittlicher Personen. Sowohl für die Einzelperson wie für die Kollektivindividuen (Familie, Stamm, Volk, Staat, Kulturkreis) kommt es darauf an, die eigentümlichen Wertqualia zu erfüllen, ohne den allgemeingültigen Werten Abbruch zu tun.

So bedeutet Schelers materiale Wertethik dadurch, daß sie, wie schon ihr Name verrät, den Wert des Handelns aus der Materie des Wollens bzw. Sollens bestimmt, die Herausbildung einer neuen Möglichkeit, die Ethik individuell und doch allgemein, d.h. in diesem Falle apriorisch durch die Werte zu begründen.

Darüber hinaus kennen nur noch die 10 Gebote als einzige unter den Vorschriften einer absolut verpflichtenden Ethik Inhaltlichkeit, und zwar ist die Materie des Sollens genau im Wortlaut festgelegt. Doch tun sie diese im Dekalog mit Ausnahme des dritten und vierten Gebotes in negativer Form kund, so daß die Gebote sich vornehmlich als Verbote äußern.

Das kommt daher, daß der fundamentale Wert, der sogenannte Lebenswert, unbedingt seine Erfüllung fordert. Hierzu äußert sich N. Hartmann : " Das ist schon daraus deutlich erkennbar, daß nur die niederen sittlichen Werte als an den Menschen gestellte Anforderungen die Form des Gebotes annehmen können - wenigstens des sinnvollen Gebotes. Und doppelt charakteristisch ist es, daß diese Gebote, je elementarer sie sind, um so mehr negativ als Verbote auftreten (nicht töten, nicht ehebrechen, nicht falsches Zeugnis ablegen u.s.w.); das beweist, daß es sich hier nicht um die Höhe der Werte, sondern um das Gewicht der Unwerte handelt, um die Schwere der Veründigung. Schon die Nächstenliebe läßt sich nur noch im uneigentlichen Sinne gebie-

1) *ibid.* S.511.

2) *ibid.* S.37.

ten; persönliche Liebe läßt sich überhaupt nicht gebieten ".¹⁾

Die Gebote, über deren Allgemeingültigkeit kein Zweifel herrschen kann, nehmen, wie man sieht, ihren Inhalt aus dem Verbot der Unwerte. Sie dienen der Ausschaltung der Ungerechtigkeit, um die Voraussetzung für alles mögliche Beisammensein der Menschen zunächst einmal grundlegend zu sichern. Es ist aber, um Werte zu schaffen, ebenso wichtig, zu wissen, was man tun soll, wie zu kennen, was man nicht tun darf. Goethe erhebt von da aus seinen Einspruch und begründet z.B. die am Schluß der Wahlverwandtschaften (II, 18. Kapitel) durch Mittler vorgetragene Kritik am Dekalog durch den Hinweis : " Der Mensch ist von Hause aus tätig, und wenn man ihm zu gebieten versteht, so führt er gleich dahinter her, handelt und richtet aus. Ich für meine Person mag lieber in meinem Kreis Fehler und Gebrechen so lange dulden, bis ich die entgegengesetzte Tugend gebieten kann, als daß ich den Fehler los würde und nichts Rechtes an seiner Stelle sähe ". Freilich, - muß man diesen Einwänden hinzufügen -, liegen die Gesetze für alles weitere nicht so allgemeine Tun im ersten Gebot beschlossen, wenn auch nicht im einzelnen, sondern nur als Fundament. Außerdem tritt in den Erklärungen des Katechismus eine positive Ergänzung zu den Geboten, die in den Grundzügen sagt, was man tun soll. Doch halten sich diese naturgemäß, wie auch die (neg.) Gebote, durchaus im Rahmen des Allgemeinen und gehen im Prinzip jedenfalls nicht so sehr wie die materiale Wertethik auf die Verschiedenheit der Menschen ein

Die religiöse*Gebotsethik findet die Gewähr ihrer absoluten Geltung in Gott. Sie ist demnach absolute, weil von Gott bestimmte, Heteronomie, eine Heteronomie gewissermaßen zweiten Grades, denn sie folgt der Materie des Sollens nicht um dieser, sondern um Gottes willen.

Die materiale Wertethik sieht ihren Bestimmungsgrund direkt in der Materie des Wollens und kennzeichnet sich aus diesem Grunde als individuelle und trotzdem apriorische Heteronomie.

Dagegen sucht die anthroponome Philosophie die absolute Begründung des Sollens im Menschen selbst, sei es in der Autonomie der praktischen Vernunft wie Kant, sei es in einer Allgemeinheit des Fühlens, entweder in einem moralischen Sinn (moral

1) Ethik S.511.

sense), dem Shaftesbury ¹⁾ individuellen, Hutcheson ²⁾ überindividuellen allgemeinen Charakter zuschreibt, oder in der Selbstherrlichkeit des Instinkts, wie es Friedrich Nietzsche tut.

Kant glaubt, die Gültigkeit seiner Morallehre mit dem Verzicht auf jede Inhaltlichkeit seines kategorischen Imperativs erkaufen zu müssen, von dem dann bekanntlich nicht mehr übrig bleibt als die bloße Form : Du sollst. Die Gleichheit ist hier total. Aber dafür vermag Kant streng an der Einheit des Prinzips festzuhalten. Da es für ihn an die Form gebunden ist, scheidet er jedwede inhaltliche Bestimmung als nicht allgemein gültige Heteronomie aus, um an der Form eine um so gewissere Allgemeinheit der Imperative zu haben. Sie spricht allerdings - und das ist die Kehrseite - auch nur gewissermaßen die " Form ", nicht das Herz des Menschen an, schaltet das Gefühl aus mit der Begründung, " weil alles Gefühl sinnlich ist ", und besteht letztlich nur im abstrakten Wesen, speist sie sich doch aus der allgemeinen Quelle der praktischen Vernunft. Daher kommt es schließlich, daß menschliche Besonderheiten keinen legitimen Raum in dieser Ethik finden, weil sie, all ihr Augenmerk auf die Allgemeinheit richtend, alle Wesen, sofern sie Vernunft ihr eigen nennen, für gleich ansieht und die Ungleichheit gänzlich ignoriert. Das ist die ethische Anwendung des bekannten Satzes, den Descartes im 1. Teil des " Discours de la Methode " aufstellt : " daß die Fähigkeit, richtige Urteile zu fällen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden - eigentlich das, was man den gesunden Menschenverstand oder die Vernunft nennt - von Natur in allen Menschen gleich ist ". (Übs. von Fr. Fischer).

Es scheint jedoch, als wollte nicht nur Kant mit den ethischen Rationalisten, sondern auch Scheler mit den Intuitionisten der Moral je eines der menschlichen geistig-seelischen Grundvermögen in der Ethik radikal ausgeschaltet wissen. Der kategorische Imperativ kennt keine Regungen des Gefühls. Liebe und Neigungen werden als Triebfedern zu sittlichem Tun ausgeschlossen, um der einen gleichen Vernunft allein das Feld der

1) "Inquiry concerning virtue" in "Characteristics of man, manners, opinions and times" London 1711.

2) " A system of moral-philosophie", 1755.

Moralität zu überlassen. Die materiale Wertethik stützt sich dagegen *a l l e i n* auf das Vermögen der Gefühle, auf die Wertschau irrationaler Art, die jeden einzelnen seine besonderen Werte herauszufinden und vorziehend erstehen zu lassen anhält. Dabei gewinnt das Handeln seine Apriorität aus dem Zusammenhang und Aufbau der Wertreihe, die den Willen bestimmt, obgleich das Wie im Dunkel bleibt. Im schärfsten Gegensatz zu Kant trennt Scheler die Apriorität von der Form des Wollens und nimmt der Materie des Wollens den Makel der Aposteriorität. So bietet nicht die Form, sondern der Inhalt des Willens die Gewähr apriorischer, aber irrationaler und deswegen unkontrollierbarer Gültigkeit. So vermag die materiale Wertethik nicht zu verhindern, daß das Handeln, das bei Kant ohne Herz vor sich geht, hier zwar mit Herz geschieht, jedoch gleichsam blind vom Subjekt vollzogen wird. Die praktische Vernunft ist eliminiert. Man braucht sie nicht, weil das Emotionale, wie Scheler schreibt, " eine apriorische *Ordre du coeur*, oder *logique du coeur* hat " ¹⁾. Weiter gibt es keine Erklärung. " Definierbar ist hier natürlich nichts " ²⁾.

Auf Grund der Preisgabe einer praktischen Vernunft und der dadurch herbeigeführten völligen Heteronomie durch das unfassliche Wertreich dominiert in der materialen Wertethik das Prinzip der Ungleichheit in einem Maße, daß sogar der mögliche sittliche Wert einer Person " an erster Stelle davon abhängt, welche Wertmaterien überhaupt im Streben zur Wahl vorliegen und welche Höhe sie repräsentieren ", d.h. der *s i t t l i c h e* Wert, der sich doch daraus bestimmt, ob man in seiner Situation das Beste wolle und tue, soll aus der für den Einzelnen sehr unterschiedlichen Wertmaterie resultieren, die als der mögliche Spielraum für die Zielsetzung zur Verfügung steht, und nicht etwa nur der auf die Gemeinschaft bezogene relative, soziale oder kulturelle Wert.

Schon daraus ist zu ersehen, daß Scheler, indem er das Recht des Individuums auf eigenständiges Handeln heraushebt, zwar einen bedeutungsvollen Beitrag zur Ethik leistet, aber nicht ohne weiteres das Problem der Zusammenfassung von Apriorität

1) W.E. S.59.

2) *ibid.* S.65.

und Individualität löst, das ihn so sehr beschäftigt. Gleichheit und Ungleichheit der Menschen sind deshalb noch nicht mit der Absolutheit in Einklang gebracht, weil die Apriorität des Handelns sozusagen nur in der punktuellen Gültigkeit des jeweiligen Vorziehens besteht. Es richtet sich auf das relativ und nicht auf das absolut Beste; denn die Güte der Werte ist in sich gestaffelt. Ihr Zusammenhang entzieht sich der Einsicht. Somit fehlt ein Kriterium der Richtigkeit des Tuns, dem auch die prinzipielle Rücksicht auf das Gesetz des Anderen weitgehend fremd ist. Schließlich sind die Werte trotz ihrer Apriorität der Zeitlichkeit unterworfen. Wenn Scheler nicht nur in der " Fülle und Mannigfaltigkeit der sittlichen Werte von Individuen, Völkern und Nationen ", sondern auch in der " Mannigfaltigkeit und Fülle der historisch wechselnden Moralen und Kultursysteme " die Möglichkeit zur Realisierung der Werte überhaupt sieht und dazu noch die historischen Unterschiede der Moralen gerade als notwendige Forderung aus der weiten Objektivität der sittlichen Werte betrachtet, so zeigt sich auch daran, wie weit er den Bogen der Ethik spannt, aber dabei in historischen Relativismus verfällt, indem er die Totalität der Ethik im Quantitativen sucht.

Es interessiert doch nicht primär die Frage : Wie summieren sich die tatsächlichen aus der Geschichte bekannten Moralen zur Gesamtheit des Ethos ? was wiederum nicht über ethische Anthropologie, wenn auch größten Ausmaßes hinausginge. Das menschliche Dasein verlangt vielmehr zuerst darauf Antwort, welches Handeln das absolut beste für alle wie für den Einzelnen ist.

Noch stärker als Scheler rückt Nicolai Hartmann, der in seiner " Ethik " den Grundgedanken einer Wertethik übernimmt und (S. 36) auf die Mannigfaltigkeit der Moralen hinweist, die individuellen und kollektivindividuellen Ethiken so sehr in den Vordergrund seiner Betrachtungen, daß er verschiedene, gleichzeitig nebeneinander bestehende Begründungen konstatiert, " So besteht ein Unterschied des Prinzips zwischen der Moral der Gemeinschaft (des Staates) und des Individuums; desgleichen zwischen der Moral des Mannes, des Weibes und des Kindes ... " usw. Bei diesen vielen individuellen bzw. korporativen Prinzipien vermißt man das zusammenschaltende, vom Menschen einzusehende übergeordnete Prinzip.

E t h i k

	Formale	Materiale
Vermögen	Vernunft (identisch)	Gefühl Personen ursprüngl. verschieden
Apriorität	Form Autonomie (Anthroponomie)	Materie des Wollens Heteronomie (Axionomie)
Sittlichkeit	Guter Wille	Höhe der zu wählenden Wertmaterie
Grund	Pflicht aus Achtung vor dem Gesetz	Liebe
Prinzip	Einheitlich	Individuell - pluralistisch
Voraussetzung	Gleichheit	Ungleichheit

Während also die einheitlich begründete Ethik über die besondere menschliche Veranlagung und über die Individualität hinwegsieht und die Einheit des Prinzips wahrt, indem sie um der Gleichheit bzw. Gleichförmigkeit willen die Besonderheiten, die individuelles Dasein erst ausmachen, leugnet, löst im Gegensatz dazu die Morallehre, die einseitig von der Ungleichheit der Handelnden ausgeht, die Einheit in einen Pluralismus von Prinzipien auf.

Am Ende wird man sich dem Eindruck nicht verschließen können : Die beiden ausgeprägtesten philosophischen Ethiken, die formale und die materiale, streben so heftig auseinander, daß sie die Gefahr der Einseitigkeit nicht vermeiden. Unausgeglichen stehen sich Gleichheit und Ungleichheit gegenüber, wenn auch die materiale Wertethik sich um die Lösung des Problems bemüht hat. Sie weist auf die Antike zurück, wo es zum ersten Mal in der Philosophie auftaucht. Vor allem N. Hartmann knüpft an Gedanken des Aristoteles an, schöpft aber auch aus Platon. Uns will scheinen, daß die angedeutete Problematik, die den Gegensatz von Gleichheit und Ungleichheit betrifft, besonders frisch und unmittelbar bei Platon begegnet, und daß deshalb gerade aus seiner Behandlung zu lernen wäre.

Wir wollen daher die *E t h i k P l a t o n s* von der angegebenen Problemstellung aus zu durchleuchten suchen.

2. Die Aufgabe

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit besteht darin, zu zeigen, wie Platon seine Ethik zwischen die Pole menschlicher Gleichheit und Ungleichheit einspannt, wie er die Verschiedenheit der Einzelnen grundsätzlich in die Lehre vom sittlichen Handeln einbezieht, um sie als das vielfältigste Mittel zum Aufbau einer gestuften Ordnung in den Grundsatz der Ethik hereinzunehmen, ohne daß dadurch die Einheit oder die Allgemeingültigkeit des Prinzips eine Einbuße erlitte.

Wir finden das Problem zuerst in der Frage : Wie läßt sich die naturgemäße und notwendige Ungleichartigkeit und Vielzahl

der Handlungen einheitlich begreifen und begründen ? was auf die Gleichheit der Individuen hinausläuft; und weiter in der Frage : Wie läßt sich die Verschiedenheit der Einzelnen und ihres Tuns sinnvoll berücksichtigen, erhalten und für die Welt fruchtbar machen ? was auf die Ungleichheit hinsieht. Dabei muß aber beachtet bleiben : Die Allgemeinheit kann weder in der Form allein durch die Ausschaltung jeder Inhaltlichkeit und damit Besonderheit liegen, noch darf der Inhalt als bestimmendes Moment der Tätigkeit im vorhinein die Allgemeingültigkeit relativieren oder gar aufheben. Vielmehr müssen Allgemeinheit und Besonderheit sich in einem Rahmen entfalten, wo beide sich wechselseitig durchdringen und bedingen können. Das heißt, die Ethik, ausgehend von einer Gemeinschaft, ist von Anbeginn als Morallehre für Gemeinschaften entworfen, in der die Individua primär angesprochen sind, die Gemeinschaft, die erst durch sie wird, zu schaffen. Unter dieser Bedingung tritt die Besonderheit innerhalb der Allgemeinheit auf, sie bildend und ausfüllend, jedoch niemals in dem Sinne sich gebärdend, als könnte oder müßte gar die Besonderheit gegen das Allgemeine zustande kommen. Beide verbinden sich und erstehen in der *A r e t e*, worin jeder Einzelne seine *i h m* eigentümliche und zugleich aus dem Ganzen genommene *a l l g e - m e i n e* Aufgabe hat und erfüllt. Die Arete äußert sich - das ist wesentlich für sie - nur praktisch in einer Leistung, und zwar in der besten Leistung; verflüchtigt sich jedoch nicht in der Dynamik ihres Tuns, sondern führt auf das Sein selbst zurück, um sich in ihm erst ihres sittlichen Charakters und damit ihrer Berechtigung zu versichern. Die Allheit einer solchen Lehre vom sittlichen Handeln verlangt die Beachtung ihrer Gültigkeit durch alle im Bereich der Summe sämtlicher Individuen, während die Anerkennung der Besonderheit und ihres Wertes die qualitative Sicht fordert, damit der Einzelne richtig all-gemein werde. Solches geschieht in der Ordnung eines gestuften Aufbaus der Einheit aus lauter Einheiten.

Zur Erläuterung kann auf eine Feststellung der materialen Wertethik verwiesen werden. Wenn man nämlich das eigenartige Verhältnis, das die Wertethik zwischen Intentionswert und intendiertem Wert herausfindet, genügend berücksichtigt, ergibt sich tatsächlich die Möglichkeit einer Ethik, in der Gleichheit

wie Ungleichheit Anerkennung finden können. Dies beruht darauf, daß Intention und intendierter Gegenstand oder Sachverhalt hinsichtlich des Wertes einen durchaus verschiedenen Charakter tragen, obwohl der Intentionswert jederzeit durch einen Sachverhalt bedingt wird.

N. Hartmann weist ausdrücklich auf diese Tatsache hin und stellt fest : " Überhaupt zeigen Intentionswerte keine Ähnlichkeit mit intendierten Werten ", wenn es auch überall so ist, daß der sittliche Wert der Intention eines Sachverhalts gleichkommt. (E. S.506). Formelhaft ausgedrückt : " Der Wertcharakter des sittlichen Verhaltens ist zwar abhängig von dem Wertcharakter des intendierten Sachverhalts, aber die Realisation des sittlichen Wertes an der Person steht in keiner Abhängigkeit von der Realisation des Sachverhaltswertes durch sie, sondern lediglich in Abhängigkeit von seinem Intendiertsein im Verhalten der Person ". (E. S.507 f).

Grob genommen scheiden sich hier subjektiver und objektiver Wert, genau gesagt : Person- und Sach- bzw. Sachverhaltswert. Mag der intendierte Wert, mag das Ziel des Strebens ein noch so verschiedenes sein, jeder Mensch handelt sittlich " gut ", sofern er die Verwirklichung eines, d.h. seines höchstmöglichen Wertes anstrebt.

Demzufolge können alle gleich, d.i. gut handeln; denn der sittliche Wert des Einzelnen hängt nach der allgemeinen Anschauung nicht am Erfolg, sondern ausschließlich an der Gesinnung, nicht an der Realisation des wertvollen Sachverhalts, sondern ausschließlich an der Echtheit seines Intendiertseins als solchen. Da aber bereits in der bloßen Intention des Sachverhaltswertes der sittliche Wert an der Person real wird, so gibt es offenbar im Fundierungsverhältnis auch Realisation des bedingten Wertes ohne Realisation des bedingenden " (E. S.507).

Diese Konsequenz wird jede Ethik ziehen, die vor allem die Gleichheit der Menschen unter dem Sittengesetz (bzw. unter Gott) im Auge hat. Sie wird zur Ethik des guten Willens. Hartmann schöpft hier die Möglichkeiten, die eine materiale Wertethik für eine aristokratische Schichtung der handelnden Subjekte bietet, nicht aus. Er geht an dieser Stelle über Kant, der auf Grund seines Formalismus allerdings nichts weiter als den

guten Willen als sittlich gut gelten lassen kann, zwar hinaus, aber nicht entscheidend genug. (Z.B. am Anfang der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten : " Es ist überall nichts in der Welt, ja außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille ").

Dieser Wille ist wie bei Hartmann für sich und ohne Rücksicht auf seine Erfolge gut. Denn : " Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlete, seine Absicht durchzusetzen, wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille, (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind), übrig bliebe, so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich hat ". (Gr.z.M.d.S. I.Abschnitt). Ähnlich heißt es in der Kritik der praktischen Vernunft : " Ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem [Sitten-] Gesetz gemäß ist, ist schlechterdings, in aller Absicht gut und die oberste Bedingung des Guten ... " (I. Teil, 1.Buch, 2.Hauptstück. Von dem Begriffe des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft.)

So macht der ethische Formalismus aus seiner Einschränkung eine Tugend. Die Materie des Willens ist nicht nur als Bestimmungsgrund des Wollens abgelehnt, sondern überhaupt von der Betrachtung ausgeschlossen. Unter diesem Aspekt gibt es nur Gleichheit durch den praktischen Willen zum Guten ohne Rücksicht auf tatsächliche Verwirklichung.

In anderen Fällen ist wohl auch der Versuch unternommen worden, die Ungleichheit oder den Rang schon in den Willen selbst zu versetzen, alles Versuche die zum Scheitern verdammt sind. Denn im Willen ist auch das Gute mit relativiert und darum entwertet. Das kommt daher, daß der Mensch, das Subjekt, nie der letzte Wert sein kann. So relativieren gewisse Denker, die der Individualität gerecht werden wollen, das Gute auf Kosten der Gültigkeit, wie Schopenhauer : " Alles, was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt in Beziehung auf diesen gut " (Grundlage der Moral, § 22; ähnlich W.W. § 65). Gut und Böse sind für ihn nur " Ausdrücke einer Relation und aus

der alltäglichen Erfahrung geschöpft " (*ibid.*)

Spinoza erklärt (wie Hobbes), wir erstreben etwas nicht, weil es gut ist, sondern machen es erst durch unser Streben zum " Guten ". (*Ethik III, prop.IX, Anm.*)

Nietzsche entwickelt " gut " ganz einseitig aus dem Grundbegriff " Vornehm im ständischen Sinne " (*Genealogie der Moral, Nr.253 Bäumler*), und die Vornehmen, Mächtigen setzen sich selbst und ihr Handeln als gut an (*ibid. Nr.251*). Es scheint als ahnte Nietzsche die Fragwürdigkeit dieses Satzes, wenn die letzte Devise seiner Ethik folgendermaßen lautet : " Nicht das Gute, sondern das Höhere " (*Nachlaß II, 339 Bäumler*). So wird das Gute aber aufgegeben und außerdem zum Begriff des Ungemeinen überhaupt, bar jeder Allgemeinheit, relativ und nur einer Gruppe von Menschen hohen Ranges, den Ausnahmen vorbehalten.

All diesen vielfältigen Schwierigkeiten wird nun das Bild der platonischen Ethik gegenüber gestellt. An ihm soll sich die Möglichkeit einer Morallehre erweisen, die den Menschen erlaubt bzw. gebietet, nach ihrer Individualität gut zu handeln und darüber hinaus auch am absoluten Guten teil zu haben, ja dies im eigenen Dasein Wirklichkeit werden zu lassen. Dieses Tun vollzieht sich in der Arete, die Einzel-, Standes- und Staatsethik in sich vereint. Doch ist das Problem erst der Lösung nahe, wenn es gelingt, den Pluralismus zu vermeiden und die Arete zu finden, die nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Absolutheit besteht, sondern auch an Gleichheit und Ungleichheit teilhat.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile. Dabei gilt der I. Abschnitt der Phänomenologie der Arete. Ist sie ihrem ersten historischen Auftreten nach adelig exklusiv, wird sie bald vielschillernd und droht, begrifflich zu zerfließen, denn sie geht aus dem Bereich typischer Gleichheit in die Ungleichheit der subjektiven Individualisierung über. Wie trotzdem beide Grenzen menschlichen Daseins in der Arete zusammentreffen, nicht, um das Subjekt zu vernichten, sondern um ihm zu wahrer Individualität zu verhelfen, ist der Grundgedanke der ganzen Untersuchung, der schon im ersten Abschnitt zu voller

Ausarbeitung kommt. Behandelt dieser also die allgemeine und die besondere historische Notwendigkeit, die Möglichkeit und die Ideenwirklichkeit der Arete, so heben die Erörterungen des mittleren Teils aus dieser Wirklichkeit des Seins das ebenso allgemeingültige wie individuelle Prinzip ab. Es bestätigt rückwirkend die Ergebnisse des ersten Kapitels, auch wenn die Begriffe Gleichheit und Ungleichheit sachgemäß in den Hintergrund treten und mehr implizite als explizite mitlaufen.

Um das Bild der platonischen Ethik noch weiter zu verdeutlichen und zu runden, wird ein dritter Abschnitt als Versuch über das Gute angefügt, der das typisch Griechische an dieser so allgemeinen Ethik hervorhebt und die Untersuchung zum Ausgangspunkt zurückführt.

Eine abschließende Bemerkung macht auf die methodische Grenze aufmerksam, die jeder diskursiven Interpretation platonischer Philosophie gezogen ist, bis endlich ein letzter Absatz nochmals Weg und Ergebnis zusammenfaßt.

Es ist grundsätzlich angestrebt, die Begriffe der platonischen Ethik aus Platons Texten, und nur aus ihnen, zu gewinnen¹⁾.

- 1) Der Grundsatz, Platon nur aus Platon zu interpretieren, ist in zwei hervorragenden modernen Erklärungen bewußt verlassen worden. So bringt z.B. H.G. Gadamer in seiner interessanten und neue Wegeweisenden Schrift "Platos dialektische Ethik" (Lpz. 1931) am Anfang in platonisch-sokratischer Weise die Verständigung über das Sein mit dem Seins- und Selbstverständnis zusammen und weist am Schluß richtig auf die Einseitigkeit einer begrifflichen Darstellung gerade dieses Gedankenguts hin, geht aber im ganzen von der Voraussetzung Heideggers aus, "daß das faktische menschliche Dasein Ursprung alles Sinnes und deshalb Ansatz für alle philosophische Besinnung zu sein hat" (S. 16 Anm.). Dieser Ansatz beherrscht tatsächlich das ganze Buch und lenkt, da eben nicht Platon selbst die Grundlage der Erklärung abgibt, die Ergebnisse wesentlich von Platon in die Moderne ab.

Aus diesem Grunde ist eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung nicht unerläßlich.

Ähnlich verhält es sich mit der geistvollen Philebosinterpretation von W. Szilassi (in "Macht und Ohnmacht des Geistes", Freiburg i. Br. 1947). Auch sie versucht Platon mit Begriffen Heideggers dem Verständnis nahe zu bringen. In einem jedoch verläßt sie ihren Ansatz. Der bekannten Angst tritt nämlich das Vertrauen gegenüber. "Das Wodurch der Angst und das Vertrauen ist das Seiende im Ganzen" (ibid. S. 72). Beide machen als Vollendung der Genuß-Leidfähigkeit "das Ganze des Seienden sichtbar" (S. 73) (und demnach nicht das Nichts).

Eine dritte Untersuchung verfehlt mit ihrem Ausgangspunkt überhaupt das Ziel. Es ist doch unmöglich, Platon auf dem Grunde unseres modernen Realitäts- und Wissenschaftsbegriffes adäquat zu interpretieren. (Johannes Theodorakopoulos, Platons Dialektik des Seins, Tübingen 1927).

Weil also die Arbeit ausschließlich auf Platon hin orientiert sein soll, wird nur da auf andere Behandlungen eingegangen, wo es unbedingt notwendig erscheint. Sonst ist davon Abstand genommen, da jede Polemik - und wenn auch für den Schreiber unbewußt - das Augenmerk ungebührlich von der Sache weg auf eine andere Meinung richtet.

I

A R E T E

Im folgenden wird die Frage nach der Arete behandelt. Sie stößt auf mannigfache Schwierigkeiten. Die erste, mittelbare, liegt im Wort. Es wird mit "Tüchtigkeit, geistige und körperliche Gewandtheit, Vorzug, Vorzüglichkeit, Trefflichkeit, Auszeichnung" und schließlich mit "Tugend" wiedergegeben, doch bleibt es schlechthin unübersetzbar, weshalb der Ausdruck Arete als Terminus im allgemeinen beibehalten ist.

Die zweite, größere Schwierigkeit geht auf die Sache unmittelbar zurück und steckt in der Frage nach dem Wesen der Arete.

Dazu kommt noch erschwerend die Verschiebung, welcher der Begriff im Wandel der griechischen Geschichte im soziologischen und bestimmungsmäßigen Sinne ausgesetzt ist.

Die drei Gruppen der Arete
(Standesarete, Individualarete, Kollektivarete)

Um Platons Versuch einer allgemein begründeten individualistischen Ethik aus der historischen Lage heraus zu verstehen, erscheint es zunächst angebracht, die Grundfaktoren des griechischen Gemeinschaftslebens zu seiner Zeit in Erinnerung zu bringen. Es sind im wesentlichen die drei: 1) Der Individualismus als die Lebens- und Erlebensform, in der der Einzelne, sich als letzte Einheit empfindend, sich selbst und der Welt gegenübertritt; 2) der Kollektivismus (Koinonismus) als die in den Griechen trotz aller Lösungen stark verankerte, wenn auch brüchig gewordene Bindung des Einzelnen an die Gemeinschaft; endlich 3) das aus der früheren Zeit noch mächtig in die Gegenwart hereinwirkende, im Mythos verklärte Leitbild der Adelszeit: Die Vorstellung vom höchsten Rang mit ihrer eigentümlichen Arete. In den drei Formen treffen der Anspruch des Einzelnen (Individualismus), der Anspruch der Gesamtheit (Koinonismus),

Kollektivismus), der Anspruch des höheren Ranges (Adel) aufeinander. Für die Ethik muß nun die Frage auftauchen, wie hier ein Ausgleich möglich ist. Die Menge, und unter gewissen Umständen die Gemeinschaft, hat die Tendenz, alle Angehörigen des Verbandes für gleich anzusehen, wogegen die in sich und für sich bestehende adelige Welt aus der Voraussetzung, daß die Menschen ungleich seien, ihre Berechtigung und ihre Vorrechte ableitet. Der Individualismus, soweit die Individuen ihrer selbst nicht sicher sind, schwankt zwischen beiden Anschauungen.

In dieser Situation zeigt sich das konkrete Problem einer Ethik im umfassenden Sinne : Wie läßt sich das Ethos der Individualitäten, das exklusiv typische des Adels (und der Stände) und das kollektive der staatlichen Gemeinschaft in einer Morallehre zusammenfassen und allgemeingültig bestimmen ?

Im kulturpolitischen Betracht heißt das : Wie kann die Größe der mehr oder minder in-moralischen Vergangenheit unter dem Zeichen des Adels in die demokratische, gemeinhin individualisierte, von Krisen erschütterte Gegenwart der Zeit nach 400 hinübergebracht werden ? Denn dies steht hinter dem hier vorliegenden soziologischen Grundproblem der Ethik, das im weiteren zurückweist auf die philosophische Grundfrage nach dem Verhältnis des Einen zum Vielen.

1. Die Standesarete

Wenn Werner Jaeger (Paideia I, Berlin und Leipzig, 1936, S. 25) Arete ¹⁾ mit dem noch nicht moralisch gefärbten mittelhochdeutschen " tugende " identifiziert, so umschreibt er sie nicht nur mit dem treffendsten Ausdruck, sondern weist ihr auch den Stand zu, den alten ritterlichen Adel. In der Tat kennzeichnet Arete ursprünglich den Adeligen, den Edeling, in seinen spezifischen Eigenschaften, als da sind : höfisches Benehmen, persönliche Kraft und Tapferkeit samt der daraus folgenden überzeugenden Leistung mit ihrem Reflex (Kriterium) im Ansehen bei den anderen, bei Standesgenossen und Volk. Nach Homer, Pindar und Theognis besitzt nur der Adelige Arete. In der Ilias ist außerdem von der Arete der Götter und von der Arete der Rosse, der treuen Gefährten und Helfer des Ritters, die Rede.

1) Vgl. hiezu: Paideia I, S.23 ff, 38 ff, 249 ff, 385 ff. II, S.281 ff.

Wie stark die Arete mit der adeligen Geburt und mit freiem Leben verbunden ist, zeigt Odyssee XXVII, 322, wonach Zeus dem Manne die Hälfte der Arete nimmt, sobald ihn das Los der Knechtschaft ereilt.

Aber schon gegen Homer meldet Hesiod (8. Jahrhundert) den Anspruch seiner Kreise auf Arete, ihre eigene und in vielem andere Arete, an. Sie kann nicht aus dem Sein vermittelt der adeligen Geburt stammen, sondern muß ihre Bestätigung aus der Arbeit nehmen. Ihr Grund ist das Wissen (sophia), das immer mehr zum gesunden und schließlich von Skrupeln freien Menschenverstand wird. Bald ist " die Hochschätzung von Wissen und Verstand, wie Xenophanes (nach 550) sie kaum 50 Jahre früher als einsamer Vorkämpfer eines neuen Menschentypus vertreten hatte, ... allgemein " (W. Jaeger, ibid. S. 371). Wiederum einige Zeit (nach 425) später ist adeliges Sein und das an den Typus gebundene Denken noch weiter zurückgedrängt. " Das Vorherrschen des Geschäfts, des Rechnens und Wägens von der privaten bis zur höchsten öffentlichen Sphäre bezeichnet die Zeit des Euripides " (ibid. S. 421).

Dieser demokratischen Entwicklung steht das echte Ethos des Adels, sofern es sich treu bleiben will, ziemlich machtlos gegenüber, denn seine Größe äußert sich im stolzen Verzicht auf die Güter der Bequemlichkeit, nach denen die Menge hektisch strebt. Doch zwingt der erwähnte Sieg der Lebensklugheit (sophia) im öffentlichen und privaten Leben, in der eine neue, allen Geisteswesen gemeinsame Fähigkeit, das Tun und Lassen nach dem Eigenen zu bestimmen, den Philosophen, gerade weil sie die Schranken und Vorrechte der Geburt durchbricht, die Konsequenz aus der Entwicklung zu ziehen und für die sophia ein allgemeines Handeln zu begründen, das die (nun zwar schon weithin gesprengte) Exklusivität adeliger Arete nicht preisgibt, mag sie sich auch fürs erste jeder Eingliederung in eine allgemeine Tugendlehre widersetzen. Die Schwierigkeit einer solchen Aufgabe offenbart sich in den Gegenbegriffen zu " gut ", die als " schlecht " = schlicht (beim Adel), bzw. böse (allgemein), verschiedenen Welten anzugehören scheinen. Ebenso schwierig dürfte es sein, den Begriff " Richtigkeit " (des Handelns) nach dem Comment des Typus in die allgemeine Fassung von " Gerechtigkeit " überzuführen. Der Begriff des Ranges legt eine weitere Problematik

Problematik bloß. Aristokratisches Denken meint den Besten, während eine Menge je nach ihrem Niveau den Allgemeinen, ja sogar unter Umständen den Gemeinsten, den Durchschnittlichen, als den Besten anzusehen geneigt ist.

Neben dieser für sich bestehenden und in der Sache wesensmäßig vorgebildeten Lage wirkt sich der oben skizzierte historische Ablauf noch im besonderen aus, soweit die Entwicklung des Individualismus, Koinonismus und der Gesellschaftsstände, überhaupt das ganze private und öffentliche Leben, in den Sturm der Sophistik gerät und fragwürdig wird. Dies bleibt nicht ohne Einfluß auf die Probleme der Staats- und Moralphilosophie. Denn bereits aus dieser skizzenhaften Andeutung der Lage ergibt sich das Verständnis dafür, daß Platon, um den möglichen Vorrang des Edlen als des aristokratischen Elements für seine Arete zu retten, zwei Angriffe gegen die modernen - aber entarteten - Vertreter adeliger Thesen zu führen gezwungen ist. Es muß ihm darum gehen 1. zu erweisen, daß Arete - Adel - nicht notwendig durch die standesgemäße Geburt gegeben ist, da Arete als Wissen in der Seele liegt (Kratylos, Charmides, Menon); 2. daß die Auffassung von der Gerechtigkeit als Recht des Stärkeren, der gar nicht der Bessere ist oder sein soll, sich selbst widerlegt (Rep. I).

So bleibt in dieser Auseinandersetzung mit dem Adel nur dies positiv gewonnen: Arete ist etwas anderes. Sie kommt aus dem Geist, aus der Vernunft der Seele. Alle können sie - das folgt daraus - dank ihrer geistigen Gaben entwickeln. Das bedeutet aber noch weiter, daß die Morallehre von der Summe aller Individua auszugehen habe, daß sich der Anspruch jedoch nicht in der summarischen quantitativen Erfassung aller erschöpfen dürfe, sondern sich aus apriorischer Absolutheit herleiten müsse, um auf wahre Allgemeingültigkeit pochen zu können, und daß dieser Anspruch darum doch nicht den Rang des Einzelnen aus dem Auge lassen dürfe.

2. Die Individualarete

Anspruch und Gültigkeit

Die Individualarete gehört als Tugend in den Bereich der faktischen Ungleichartigkeit. Wenn daher unter den neuen Verhältnissen jeder einzelne Mensch den Vorzug einer Arete - wie der Adelige - , jedoch seiner, ihm speziell zugehörigen individuellen, aus dem Zwang zum Typus entlassenen Arete, haben soll, besteht die Gefahr, die Aretai möchten, da kein typengebundenes Gesetz sie weiterhin zusammenhält, ins Subjektive zerflattern und so der Einheit verlustig gehen. Denn ist vorher der Einspruch gegen die auf einen Kreis beschränkte Standesarete um der Verallgemeinerung des Ethos willen geschehen, die nur auf Kosten der Sprengung abgeschlossener, d.h. typenverhafteter Sondergruppen möglich ist, so offenbart sich jetzt, daß man zu einer quantitativen summarischen und nur zufälligen Moral gelangte, wenn man sämtliche Individua in den vorerst nur generell allgemein ausgetretenen Kreis der Arete einbeziehen wollte. Man muß demnach über die Einzelwesen als solche und ihre Verschiedenheit wieder hinausgehen, wenn man eine wirklich allgemeine, d.h. absolut gültige Sittenlehre erstrebt. Trotzdem ist es nach wie vor unumgänglich, alle sittliche Forderung primär an das Individuum zu richten. Nur verbietet es sich, individuelle Tugenden herauszuheben, bevor nicht die allgemeine Gültigkeit feststeht.

Dieser Problematik sieht sich der platonische Sokrates gegenüber. Seine theoretische Situation ist diese : Um gültige Individualaretai aufstellen zu können, muß er von der Individualität der ethischen Subjekte (ihrer U n g l e i c h h e i t) absehen, um zuerst eine Ethik allgemein (für eine g l e i c h a r t i g e Gesellschaft) zu begründen. Erst wenn dies geschehen, erst wenn die Allgemeingültigkeit gesichert ist, kann er die Einzelaretai aus einem legitimen Prinzip ableiten.

Die Lösung ergibt sich langsam im Fortschreiten von Dialog zu Dialog.

Nur mit Einzelnen zu reden rät der Gott dem Sokrates der Apologie (Apol. 31 c), und dieser folgt der Aufforderung, wenn

er Mitbürger und Fremde prüft (ibid. 23 b). Es ist dabei selbstverständlich, daß auch Fremde der sokratischen Prüfung ausgesetzt sind; die allgemeine Ethik erträgt keine Einschränkung, nicht einmal durch nationale oder patriotische Rücksichten, solange sie nicht fraglos konstituiert ist.

Die Frage geht jeden Einzelnen als Menschen ganz persönlich an. In Sachen der Moral gibt trotz aller Demokratie kein Men-
genbeschluß den Ausschlag (Krit. 48 b). Die Qualität, die ja gewahrt werden soll, darf niemals der Entscheidung der Quantität unterliegen. Der Einzelne bestimmt sein Handeln von sich aus. Andernfalls ließe sich die summarisch allgemeine Verpflichtung der Subjekte schwerlich mit der Bedingung allgemeiner und absoluter Geltung der Gesetze in Übereinstimmung bringen.

Im Dialog " Protagoras " wird diese Frage angeschnitten. Es heißt da : Man müsse vorerst die Forderung festhalten, daß an dem, was Arete heißt, alle teilhaben müßten, daß dies immer und bei jeder Handlung zu berücksichtigen und jedem, der es nicht besitze, " sei es Knabe, Mann oder Weib " durch Belehrung oder durch Strafe beizubringen sei ¹⁾. Niemand dürfe sich der Arete entziehen. Sie ist doch, wie es im Dial."Gorgias" 506 e heißt, einem jeden verliehen.

Aber später weist Sokrates im Dialog " Menon " die vor-
schnelle Antwort des Knaben zurück, der vermeint, er könne so obenhin individuelles Ethos angeben. Denn nicht die spezifischen Aretai des Mannes, Weibes oder Kindes werden gesucht, nicht relative Tugenden bezw. Äußerungen der Arete, die schließlich als ein nicht zusammengehaltener Schwarm besonderer Aretai auseinanderliefen, wollte man alle aufzählen, wie sie ihren Trägern zugehören, z.B. neben den bereits genannten standesbedingten Vorzügen die besonderen des Knaben, des Mädchens, des Mannes, des Freien überhaupt bis herab zu den Sklaven. " Und so gibt es ", hat Menon doch ganz unbedenklich geglaubt, " noch sehr viele andere Tugenden, sodaß man gar nicht in Verlegenheit kommen kann, von der Tugend zu sagen, was sie ist. Für jede Handlungsweise nämlich und für jedes Alter gibt es bei jedem Geschäft für jeden von uns seine Tugend ... " (Men.71 e f)

1) Protagoras, 325 b.

Sokrates weist die von seinem Gesprächspartner vorgetragene Individualisierung der Tüchtigkeit wegen des Pluralismus der Prinzipien sofort ab; die voreilige Anerkennung ihrer individuellen Besonderheiten - (" für jede Handlungsweise und für jedes Alter eine besondere Tugend " für Mann, Frau, Kind, Freien, Sklaven usw.) - würde, wie er hervorhebt, die Einheit der Arete vermissen lassen. Bevor nicht das Allgemeine feststeht, läßt sich keine besondere Tüchtigkeit aufzeigen. Wie die Bienen (zu denen der Ausdruck " Schwärme " an der Stelle assoziativ überleitet), trotz der individuellen Verschiedenheit Bienen bleiben und " sich nicht eine von der anderen unterscheiden, sofern sie Bienen sind ", so kommt es Sokrates - Platon bei der Untersuchung der Arete vorläufig nicht auf die unterscheidenden Merkmale, auf die Individualität an, " sondern auf das, worin sie g l e i c h sind ".

So scheint das Ergebnis geradezu von der Individualarete wegzuführen. In Wirklichkeit ist aber das Problem auf der Ebene des Dialogs " Menon " noch nicht zur Lösung reif. Es gilt demnach weiterhin, den Anspruch auf die individuelle Arete - ihre Ungleichheit - festzuhalten und zugleich eine relative Bestimmung ihrer selbst vor Erläuterung der Einheit der Arete abzulehnen. Daraufhin angesehen entspricht die Ablehnung der uneinheitlichen Individualarete durch den " Individualisten " Sokrates ergänzend der bereits erwähnten Widerlegung des auf das Recht des Stärkeren basierten Handelns, wie es dem Wort nach adelige Leute wie Thrasymachos u.a. gefordert haben. Überall wird der Subjektivismus ausgeschaltet, mag er sich auf was auch immer berufen.

So verweist die Frage nach der dem Einzelnen eigentümlichen Arete vor jeder Antwort immer weiter und über sich hinaus zur Frage nach der Allgemeinheit. " Wenn es auch viele und mancherlei Aretai gibt, so haben sie doch sämtlich ein und dasselbe Eidos, vermöge dessen sie Aretai, Tugenden sind " (Men. 72 c).

3. Kollektivarete.

Individual- und Kollektivarete.

Daß es trotz dieses Ergebnisses individuelle Aretai geben müsse, unterliegt bei der Lage der Dinge nach wie vor keinem Zweifel. Weil diese Aretai wegen ihrer Individualisierung auf die Zusammenfassung in einer übergeordneten Einheit angewiesen sind und zum Zweck ihrer Gültigkeit absoluter Begründung bedürfen, damit sie sich nicht in subjektiver Relativität widersprechen und einander aufheben, besteht auch kein prinzipieller Unterschied mehr zwischen Einzel- und Kollektiv- arete. Sofern nämlich alle Menschen Arete haben, verhalten sich Einzel- und Kollektivarete nach der Zahl wie Summanden und Summe. Sie sollen sich jedoch um ihrer gegenseitigen Berechtigung willen darüber hinaus wie Glieder und Einheit eines sinnvollen Ganzen verhalten. Sie stehen dagegen nicht zueinander wie Begründetes und Begründendes, denn dies würde die Allgemeingültigkeit ähnlich wie bei der Adelsarete nur beschränken.

Die Kollektivarete begründet nicht das Handeln der Einzelnen, stellt sie doch als quantitative Zusammenfassung der Einzelaretai selbst nur eine Art Individuum dar, welches im Ganzen den nämlichen Gesetzen wie der Einzelne untersteht : Die staatliche politische Gemeinschaft ist noch nicht der letzte Zweck und Grund des Menschendaseins. Würde sie für dies angesehen, dann wiese die Ethik zwar nicht wie im Individualismus, der das Allgemeine ignoriert, einen vollkommenen Pluralismus der Prinzipien auf, fiele aber immerhin noch in eine auf die Zahl der Völker reduzierte Vielheit der Prinzipien auseinander (reduzierter Pluralismus). Abgesehen davon ist der Anspruch des Staates, als letzter Grund des Handelns zu gelten, noch gar nicht überprüft. Es ist noch nicht ausgemacht, ob er qualitativ als Fundament der Morallehre oder nur quantitativ als Exponent des summierten Gesamtdaseins zu dem einzelnen Bürger steht.

b Kollektivarete und der Anspruch des Einzelnen.
(Sokrates)

In Sokrates stoßen das Kollektiv, der Staat als umfassende Macht, mithin dem Einzelnen übergeordnete und ihn bestimmende und auf diesem Bestimmungsrecht bestehende Einrichtung und ein Angehöriger des Staates, ein Individuum, das mit dem Anspruch auf Selbstbestimmung ernst macht, zusammen. Sokrates bekennt sich bewußt zur Vaterstadt - und gerade in dem Bekenntnis liegt der subjektive Frevel, denn in ihm klingt die Lösung der selbstverständlichen Einheit Bürger und Staat unüberhörbar an und enthüllt sich ein anderes, viel schwierigeres Verhältnis zwischen beiden. Wenn Sokrates - und das ist sein objektiver Frevel gegen den abgegrenzten Staat als die Mitte einer Ethik - nun das Gute als Ziel des Handelns einführt, verdrängt er die Polis aus ihrer fraglos absolutistischen Stellung dem Bürger gegenüber. Der Staat wird exzentriert.

Gewiß trägt Sokrates damit nur der geschichtlichen Entwicklung Rechnung. Der weitgehend säkularisierte Staat seiner Zeit denkt bei der Gesetzgebung durch das Volk wohl nicht mehr primär an die Götter, die Hüter und Walter der Polis, sondern an seine gewiß sehr irdischen Interessen. Wer entscheidet denn über die Gesetze ? Das Volk ! Man müßte also zumindest wie Antigone zwischen ungeschriebenen ewig gültigen Geboten und relativen Menschensatzungen unterscheiden. Diese Berufung ist notwendig und gerecht wegen der Entheiligung der Polis, die man wohl theoretisch leugnet, praktisch allerdings, wie die überwiegend egoistische Einstellung der Politen zur Gemeinschaft zeigt, in grossem Ausmaß übt. Aber gerade wiederum deswegen besteht die in Anbetracht der Auflösungstendenzen unsicher gewordene historische Polis mehr denn je auf dem Absolutheitsanspruch. Darum tötet sie Sokrates, der sie, fragwürdig, wie sie geworden ist, von einer Bedingung abhängig macht, die außerhalb ihrer selbst liegt. Die nächste, durch die Exzentrierung des Staates als Prinzip der Ethik aufgeworfene Frage lautet : Hat er überhaupt Arete ? bezw. welche Arete kommt ihm zu, welche erfüllt er tatsächlich ?

c. Staatsgesetz und Arete.

Wenn man die Gesetze und Verordnungen als positiv niedergelegten Ausdruck des Arete - Willens der staatlichen Gemeinschaft nimmt, so befindet sich die demokratische Gesellschaft in einem sonderbaren Verhältnis ihnen gegenüber : 1. als gesetzgebendes Organ, 2. als diesen Gesetzen unterworfenen Volk. Dabei sei vorläufig überhaupt dahingestellt das ausschlaggebende Prinzip, unter dem die Gesetze erlassen werden. Wie aber verhält es sich mit der Befolgung ? Sind alle Bürger dazu verpflichtet, da das Gesetz im demokratischen Staat meistens doch nur den Willen der Mehrheit des Volkes ausdrückt ? Wohl eignet dadurch dem demokratischen Gesetze zunächst ein großer Teil von Allgemeinheit. Allein, diese Allgemeinheit kann meistens nicht mehr als eine quantitativ-allgemeine sein. Der Wert des Gesetzes hängt jedoch von der Begründung, d.h. von seiner Qualität, ab. Im vollkommen säkularisierten Staat wird es daher nur noch auf Macht oder allgemeinen Egoismus gegründete Anordnungen geben. Nichtsdestoweniger bildet die Erfüllung bestehender Gesetze im allgemeinen die *condicio sine qua non* des Staates und seines Bestandes, mag sich deren Allgemeinheit auch nur prozentual ausdrücken. So hängt alles von der Allgemeingültigkeit der Maximen des Staates (Gesetze) und der einzelnen Bürger ab.

Sokrates bekennt sich nicht nur aus seiner Kampfstellung gegen den subjektiven Individualismus zu den Gesetzen, und zwar bis zum Tod. Seine persönliche Tragik ist die, daß er, der vom Gesetz des Staates die gleiche Absolutheit durch die Bindung an das eine Gute verlangt wie von der Maxime des Einzelnen, lebt und stirbt, als verhielte es sich in der Tat schon so. Wenn dieser Zustand der Absolutheit erreicht ist, bricht das Staatsgesetz wegen seiner größeren Allgemeinheit allerdings das Einzelwollen. Indem Sokrates im Kerker aushält und das Gesetz erfüllt, bekräftigt er durch seinen Tod den Vorrang der Staatsvorschrift. Gleichwohl ist das Gesetz an sich nicht absoluter, nicht gültiger als die Maxime des Einzelnen, mag ihm auch die Prävalenz zukommen auf Grund seiner Stärke, die der Summe der Maximen entspricht. Es muß und darf unbedingte Erfüllung verlangen, weil es sich in der Hauptsache um die Sicherung sogenannter niedrigerer

und dementsprechend stärkerer Werte kümmert, die umso stärker sind, als sie allgemeinere Lebensgrundlagen in ihre Hut nehmen. Reicht diese Begründung aus ?

" Es ist unmöglich ", sagt Sokrates, " daß jener Staat noch bestehe und nicht in gänzliche Zerrüttung gerate, in welchem die abgetanen Rechtssachen keine Kraft haben, sondern von Einzelmännern können ungültig gemacht und umgestoßen werden ! " (Krit. 50 b) Das Gesetz rangiert vor dem Willen der Privatperson und eher muß diese als jenes zu Grunde gehen, (ibid. 50 e), weil das Vaterland, dem die Gesetze dienen, mehr als Eltern und Vorfahren, Kinder und selbst das Leben gilt. Nur die Berufung auf die Heiligkeit der Polis verleiht Sokrates die Berechtigung, unbefangenen Gesetz und Dikaion gleich zu setzen. Mithin weist er in seinem Fall den Menschen, nicht den Gesetzen an sich, das Unrecht zu. So zieht er die Gerechtigkeit - genauer : die Möglichkeit gerechten Lebens unter dem Gesetz - und den Tod einem ungerechten, gesetzwidrigen Leben vor. Sokrates rührt dabei wohlweislich nicht an die Frage, wer jetzt eigentlich, und besonders in seinem Falle, die Gesetze macht und Vorschriften erläßt.

Das Gesetz

- a) im besten Staat
- b) im zweitbesten Staat.

a) Wenn überdies Arete Wissen ist, wie Sokrates zu behaupten nicht müde wird, und niemand vorsätzlich fehlt, gerät das Gesetz jedoch in eine Situation, in der es zum bloßen Ratgeber herabsinkt oder gar überflüssig wird. Dahin führt nämlich die konsequente Auslegung des idealen ethischen Intellektualismus. Sie berührt sich mit der Wirklichkeit des wahren Seins im idealen Staat. Denn dort braucht man keine Gesetzgeber. Jeder gibt sich die Bestimmungen, " weil sie die natürliche Folge der allgemeinen Gesinnungen und Tätigkeiten sind " (Rep. 427). So überdecken sich auf harmonische Weise die idealen Individua und die ebenso ideale Gemeinschaft, die den Staat ausmachen. " Die Besonnenheit erstreckt sich über den ganzen Staat und vereinigt sämtliche Glieder zu einem einzigen Akkord " (Rep. 432). Die

(ungeschriebenen) Gesetze sind in der Arete enthalten.

Indem jeder Seelenteil gemäß der großen Deduktion das Seinige tut, tut damit ein jeglicher Bürger für sich und überhaupt das Seinige und es entsteht Gerechtigkeit. (ibid. 439 f). Der Einzelne erfüllt sich und sein Eigenstes in dem Maß, wie er harmonisch in der Gesamtheit aufgeht. So verhelfen sich beide wechselseitig zum Sein. Ideale Individual- und Kollektivrete ergänzen sich gegenseitig. Eine gleicht der andern und wäre nicht ohne sie. Beide verhalten sich wie das Individuum zum Kollektiv, das für sich genommen wieder Individuum ist.

b) Nur wenn jedes Individuum weiß, was es soll, bedarf der Staat keiner Gesetze. Doch müssen Gesetze das Handeln so weit leiten, wie die Maximen des Bürgers nicht mit ihnen übereinstimmen oder abweichen können. Um die U n w i s s e n d e n zu lenken, erläßt der Wissende, dem allein die Gesetzgebung anvertraut werden muß, kraft seiner königlichen Kunst die notwendigen Vorschriften. Das ist die Notwendigkeit des zweitbesten Staates.

Das Beste wäre, der Regent schriebe dem Einzelnen das Handeln bis in jede Kleinigkeit vor. Dies ist praktisch allerdings undurchführbar. Der Mangel des Gesetzes tritt hier zu Tage : Es versucht die Menschen über Gebühr gleich zu machen. Individuelle Gesetzgebung ist unmöglich, " weil das Gesetz nicht im Stande ist, das für alle Zuträglichste und Gerechteste genau zu umfassen und so das wirklich Beste zu befehlen " (Politikos, 294 b). Der Gesetzgeber bringt es nicht fertig : " indem er allen insgesamt gebiete, jedem Einzelnen genau das Gebührende zuzuweisen ... sondern nur so dem Haufen insgesamt und im Ganzen genommen und mithin dem Einzelnen gewissermaßen aus dem Groben wird er Gesetze geben ... " (ibid. 295 a) . Hier tritt das Gesetz, weil es gut ist, als Hilfe der Arete auf. Es läßt als ein über den Staat gebreitetes Gitternetz der Gleichheit noch genügend Lücken für das Individuum. Der Mangel erweist sich indessen als Vorzug, wenn in den Lücken die gesteuerte Individualität sich verschieden zu entwickeln Raum und Freiheit findet, um die niemals zu gebietenden edleren, höheren, aber nicht allgemeineren Werte zu verwirklichen. Durch

sie vollzieht sich der unablässig zu schaffende Ausgleich zwischen Individuum und Kollektiv, erhält die Gemeinschaft innere Spannung und Leben. Das Individuum muß von sich aus die Gesetze geistig durchdringen, um die Vorschriften mit Techne - das ist hier Kultur - zu erfüllen, ohne die " das Leben gar nicht zu leben sein würde " (ibid. 299 e).

Die Brücke zwischen den Aretai der Einzelnen und der Arete der Gesamtheit schlägt im zweitbesten Staat mit Hilfe der Gesetze der von Harmonie getragene " wohltemperierte " Menscheng Geist unter der Vorbedingung des Gesetzes relativer Freiheit. Einzel- und Kollektivarete gedeihen, wie Sokrates in den Gesetzen sagt, am besten unter einer Verfassung, zu der sich die den Einzelnen beherrschende und übermäßige Freiheit beschneidende " persische " Monarchie und die den Bürgern relative Freiheit gewährende und auf freiwilliger Erfüllung der Gesetze beruhende " attische " Demokratie am günstigsten vereinen (Leg.).

Die Begründung der Gesetze und des Handelns ergibt sich im zweitbesten Staat dann so : Die Gebote weisen positiv als Gebote denen, die nicht wissen, in groben Umrissen ihr Sollen, verhindern negativ als Verbote Anarchie und Mißbrauch der Freiheit, leiten also das Subjekt in objektive Bahnen, gewähren aber im individuellen Fall dem Willen Spontaneität zur richtigen, göttlich inspirierten Vernunft handlung, was erst über die Endlichkeit materialer Imperative hinausführt. " Wir müssen, soweit in uns ein Element des Ewigen, Göttlichen liegt, von diesem uns leiten lassen als Volk und Einzelwesen in unseren Häusern wie in unseren Staaten, ... " (Leg. 903 d), d.h. als Individuen und als Kollektiv. So finden sich beide angewiesen auf eine Begründung des Handelns, die über ihnen selbst liegt. Auf diese Weise verschlingen und bedingen sich auch im zweitbesten Staat individuelle und kollektive Arete, die eine jeweils als condicio sine qua non der andern. In der moralischen Handlung reicht das Individuum über sich hinaus in die Gemeinschaft und kommt zu sich selber, während es in ihr aufgeht für etwas, das noch höher ist als die Allgemeinheit.

Daraus folgt, daß die Probleme der Individualarete, der Kollektivarete und der Standesarete in ihrer Isolierung nicht gelöst werden können, sondern nur in ihrem Zusammenhang miteinander.

Wir wissen, daß die Lösung oberhalb aller drei Gruppen der Arete zu suchen ist und infolgedessen nur in der Begründung der Ethik selbst liegen kann. Denn die Standesarete taugt nicht als " die Arete ", - mag auch immer ihre Forderung nach Qualität übernommen werden -, weil sie besonders in ihrer " modernen " Fassung (Thrasymachus, Kallikles) zu selbstmörderischem Subjektivismus führen würde. Außerdem ist ihre Allgemeingültigkeit beschränkt auf einen bestimmten Kreis von Personen. Die Individualarete hingegen besäße zwar Allgemeinheit, doch vorerst nur eine subjektive pluralistischer Prinzipien. Auch die Kollektivarere kommt nicht als " die Arete " in Frage, weil ihre Gültigkeit ebenfalls eingeschränkt ist. So ist auch das Koinon, die staatliche Gemeinschaft, als Prinzip der Ethik exzentriert. Im besten Staat ersetzen die Maximen das Gesetz, im zweitbesten dient es der Arete als Schrittmacher. Ihre Begründung weist über alle drei, über Stand, Individuum und Gemeinschaft transzendierend hinaus zu einem Wert, aus dem alle Leben und Sinn gewinnen. Von ihm aus muß sich die gesuchte Arete durch die drei Gruppen entfalten.

Wenn Platon nun daran geht, die drei Arten der Arete zu einem Ganzen zusammen zu bringen, ohne die einzelnen aufzuheben, wobei die schier unüberwindliche Schwierigkeit darin liegt, daß sie sich gegenseitig ausschließen wollen, so bietet sich vielleicht in den schon vorphilosophisch weithin anerkannten sogenannten Kardinaltugenden $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$, $\sigma\omicron\phi\iota\acute{\alpha}$, $\lambda\upsilon\delta\epsilon\iota\alpha$, $\tau\omega\pi\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ die erste und aussichtsreichste Möglichkeit, d i e Arete zu finden. Jedenfalls spielen sie im Vokabular einer jeden griechischen Ethik eine entscheidende Rolle.

In einer von diesen allgemeinen und allgemein anerkannten Tugenden müßten sich demnach die drei großen Typen von Arete zusammenfassen und begründen lassen. Jedoch auch dieser fürs erste so erfolgversprechende Weg kann nicht zum Ziele führen, solange nicht bestimmt sein wird, was denn überhaupt eine und welche unter den Kardinaltugenden d i e Arete sei.

Die Aporien in der Frage nach der Arete und ihre Lösung mit Hilfe der Ideenlehre.

In der Beantwortung der Frage, welche Arete die Arete an sich sei, geht Platon vom Negativen zum Positiven, indem er am Anfang zeigt, wie und inwiefern die Mittel der bisherigen Philosophie vor dem Problem versagen, und am Schluß auf der höheren Ebene seiner Ideenlehre eine Lösung vorweist, die vorher, d.h. ohne Kenntnis der Ideenlehre, nicht möglich war.

So steht am Beginn :

1. der vergebliche Versuch, ohne die Ideen vom Wissen aus die Einheit der Tugend zu beweisen. Daran schließt sich
2. das erfolglose Bemühen, eine bestimmte Arete auf induktivem Wege zu definieren, bis
3. die Orientierung der einzelnen Arete nach der Idee gefunden wird und schließlich
4. alle Aretai sich ohne Aufgabe ihrer wahren Eigentümlichkeit unter der Idee des Guten zur Einheit zusammenfinden.

Indem Platon auf diese Weise verfährt, trägt er der Entwicklung seiner Zeit weitgehend Rechnung, ohne ihr blindlings nachzugeben. So setzt er zunächst Tugend und Wissen gleich, was in Anbetracht der Hochschätzung, deren sich die Sophia in der individualistischen Gesellschaft erfreut, sehr nahe liegt. Das Verfahren erinnert, abgesehen davon, daß es auf summarisch allgemeine Ebene erweitert ist, an die Widerlegung der Adelsarete, die Thrasymachos und Gleichdenkende vorgebracht haben. Dort wie hier wird ein falscher Anspruch abgelehnt, um den Kern einer Sache zu retten, die nicht so ohne weiteres in die neue Lage passen will. Natürlich führt das Wissen zur Tugend, Sokrates hat es längst vorgelebt. Nur fragt es sich, was für ein Wissen. Das alltägliche Wissen, wie es jeder Mensch ohnehin gebraucht, kommt jedenfalls nicht in Frage, solange seine Allgemeinheit, d.h. seine Fähigkeit, am Allgemeinen teil zu haben, nicht erwiesen ist. So läuft die Prüfung der Sophia als des Mittels zur Tüchtigkeit auf die Abwehr eines bei näherem Zusehen sich selbst widerlegenden ethischen Subjektivismus hinaus.

Das Thema des Dialogs " Protagoras " heißt dabei nur in zweiter Linie " Lehrbarkeit der Tugend ", in der Hauptsache wendet es sich gegen den Mann selbst, dessen Name dem Dialog den Titel gegeben hat und den Satz, der immerhin ausgedeutet werden kann, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Wie von der Arete des Kallikles, die frisch und unbekümmert die Ungleichheit der Menschen zum Ausgang ihrer Forderungen nimmt, am Ende nicht mehr übrig bleibt als ein Haufen Egoismus, der gar keinen echten Anlaß bietet, darauf einen besonderen Anspruch zu gründen, löst sich umgekehrt bei genauerem Hinsehen die menschliche Sophia in eine Menge relativer, d.h. ungleicher Meinungen auf. Sie müßte jedoch gleich sein, um ein allgemeines Prinzip der Arete abgeben zu können.

Ad 1. Daher scheint es nur so, als sei im Dialog " Protagoras " durch die Gleichsetzung von Tugend und Wissen auch schon die Einheit der Arete erwiesen; denn dieser Abschluß stellt sich, wie zu erwarten, als nicht tragfähig heraus und " entschwindet wieder ", weil Protagoras wie Sokrates im Laufe des Gesprächs ihren eigenen Standpunkt aufgegeben hatten und so mit sich selbst in Widerspruch geraten sind. Außerdem hebt Sokrates noch ausdrücklich das Ergebnis auf : Man müsse erst das Wesen der Tüchtigkeit an sich, über die man doch zu voreilig entschieden habe, richtig kennen lernen. Dann erst wäre es sinnvoll, weiter zu forschen.

Ad 2. Dieser Schluß weist auf die folgenden Dialoge voraus, in denen nicht mehr der Begriff der Tüchtigkeit, der einen Tüchtigkeit, wohl aber die Art einzelner Aretai untersucht wird: Da zeigt sich zuerst im Dialog " Laches " von der Tapferkeit, daß sie durch ihre Unterordnung unter das Wissen vom Guten in der Gesamtarete aufgeht, sich also der Untersuchung entzieht, bevor sie hätte bestimmt werden können.

Daraus geht weiterhin unausgesprochen hervor, daß die Tapferkeit nicht nur den Kreisen angehört, die allein ein Anrecht auf sie zu haben scheinen. Wenn sie sich nicht aus dem Wissen herauslösen läßt, kann sie vielmehr allen Wissenden, sofern sie Wissende sind, zu eigen werden und nicht etwa bloß einem Stande durch die Geburt. Dagegen scheitert die Definition der Sophrosyne, der Mäßigkeit, im Dialog " Charmides " daran, daß

die betreffende Arete nach der gewonnenen Erklärung des Wissens von Gut und Übel entbehrte und infolgedessen ohne ethischen Gehalt des Wissens unanwendbar und wertlos wäre (Charm. 17 d). Da jedoch die Besonnenheit anerkanntermaßen eine wirkliche Arete darstellt, bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß die Definition falsch sei.

In ähnlicher Weise zeitigt auch das erste Buch des Dialogs vom Staate, das Buch " Thrasymachos ", kein befriedigendes Ergebnis. Mag es dort noch gelingen, alle Angriffe der Gegner auf die Gerechtigkeit abzuwehren und die Förderlichkeit gerade dieser Tugend zu erweisen, so ist am Ende doch positiv wenig gewonnen. Wie im Dialog " Protagoras " erkennt Sokrates zuletzt das Ergebnis nicht an. Weil nämlich auch hier die Hauptsache wiederum nicht erledigt worden ist, steht die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit nach wie vor offen. Bevor sie nicht beantwortet ist, kann nichts Endgültiges über die Gerechtigkeit ausgesagt werden. Die Addition bestimmter Fälle empirisch erfaßter Tugend führt auf keinen Fall zur allgemeinen Erkenntnis einer Arete. So viel steht in der Aporie jedenfalls fest : Auf induktivem Wege läßt sich die Definition einer Tugend niemals vollgültig erreichen.

Ad 3. Deshalb scheint im Dialog " Euthyphron " die Untersuchung über die Frömmigkeit von Anbeginn an auf falscher Fährte - d a k o m m t d i e g r o ß e W e n d e : Platon fragt nach dem Eidos der Frömmigkeit. Sollte dieses Eidos auch noch gar nicht Idee im speziellen Sinne bedeuten, sondern etwa Gestalt, Form, es bringt die Möglichkeit apriorischer, allgemeingültiger Erkenntnis, indem es die Deduktion an die Stelle der Induktion setzt. Diese versucht durch Beschreibung und Zusammensetzung bestimmter empirisch erfaßbarer Gegebenheiten die eine Wahrheit zu finden. Das kann ihr aber nicht vollkommen gelingen. Sie stellt wohl fest, registriert, kann jedoch nie Allgemeingültigkeit beanspruchen, da sie notwendig immer in der Immanenz bleibt. Die Idee dagegen ist in der Transzendenz beheimatet. Infolge ihrer Reinheit kann sie die Wahrheit in sich aufnehmen. Sie setzt fest, sie bestimmt, sie ist allgemeingültig. Dementsprechend weist der platonische Sokrates seinen Mitunterredner zurecht : " Erinnerst du dich, daß mein Verlangen nicht dahin ging, mich einen oder zwei Fälle des vielen Frommen kennen zu lehren, sondern eben jenes Eidos, wodurch das Fromme fromm ist?",

d.h. Platon will hinter die Erscheinungen auf den Grund zurück.

Das Eidos tritt sofort in doppeltem Aspekt auf : es macht ontologisch, " daß das Fromme fromm ist ", und verschafft zugleich die Möglichkeit der Erkenntnis, wie folgende Stelle zeigt : " Lehre mich nun, welches eben dieses Eidos ist, damit ich auf dieses hinblickend und es zum Muster nehmend diejenigen Handlungen, die so wie das Eidos beschaffen sind, für ... (in diesem Falle fromm) erkläre, die anderen, die nicht so beschaffen sind, für nicht ... " (Euthyphron 6 d f).

Exkurs über die Ideen

Worin liegt nun der Vorzug der Ideen für die Begründung der platonischen Ethik ? Um ihn zu erkennen, ist es angebracht, einen kurzen, zusammenfassenden Blick auf die Ideenlehre bis zu ihrer Bekrönung im Dialog vom Staate zu werfen. Vorher sei nochmals an die grundsätzliche Wende erinnert : Nicht die empirischen Einzelfälle ergeben durch Abstraktion den Begriff, sondern die Idee bestimmt von ihrem ganz anderen Ort aus apriori die Einzeldinge.

Die ontologischen Verhältnisse verleihen den ewigen Ideen ohnehin das zeitliche Prius. Für Platon schließt das seinsmäßige " früher " auch das logische Übergewicht mit ein. Gemäß der engen Verbindung des ontologischen Aspekts mit dem logischen, der durch die teleologische Auffassung bedingt ist, folgt das logische " allgemeiner " aus dem zeitlichen "vorhergehend" bzw. " immer dauernd ", denn das Ewige ist allgemeingültig.

Wie der sterbliche Mensch zur ewigen Idee gelangen könne, lehrt der Dialog " Menon ". Es geschieht mittels der Wiedererinnerung. Die menschliche Seele ist unsterblich. Im Wechsel ihres Daseins hat sie alles, was es auf Erden und im Hades gibt (im Jenseits), in sich aufgenommen. Wer lernt, holt sich den Lernstoff aus der Erinnerung. Lernen bedeutet also Wiedererinnerung des früher Gewußten, d.i. der in der Präexistenz perzipierten Seeleninhalte. Deren subjektive Allgemeinheit beweist auf der Stelle der junge ungebildete Sklave durch die spontane Lösung der Quadratur. Er schaut zwar keine Idee, findet aber an der Hand des Fragers eine mathematische, d.h. allgemeingültige Wahrheit. Das Wissen aus der Tiefe der Seele ist allgemein,

apriori gültig.

Die eine Lösung fordert nun zwei neue Beweise :

1. Die Unsterblichkeit der Seele,
2. Die Möglichkeit der Ideenschau.

Im " Phaidon " sucht Platon die Ewigkeit der Seele darzulegen. Im " Phaidros " beschreibt er, wie die Seele eines Blickes wenigstens in das Reich der Ideen teilhaftig wird. (Schon Schleiermacher weist auf die Korrespondenz des " Phaidon " mit dem " Menon " hin ¹⁾. Er sagt, die Ewigkeit der Seele sei der Grund, die Bedingung aller wahren Erkenntnis für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens der Grund, aus welchem die Ewigkeit der Seele am sichersten eingesehen werde.) Das ist der Weg zu den Ur-Sachen der Erkenntnis. Dank ihrer Ewigkeit reicht die Seele gleichsam in das Land der Wahrheiten hinein. Im Fluge hat sie im " überhimmlischen Ort " bei der Umdrehung des Gewölbes einen Blick in das Ideenreich getan.

Nach dieser Einführung steht der Darstellung der idealen und deshalb einzig wirklichen Wahrheit in der " Politeia " nichts mehr im Wege. Auch hier läuft der dritte große Bedeutungskomplex der Ideen wie in den vorhergehenden Dialogen mehr implicite noch als explicite neben dem ontologischen und erkenntnistheoretischen mit.

Die axiologische Wichtigkeit der Ideen tritt im Bericht über den " idealen ", d.h. wirklichen Staat, naturgemäß zurück. Aber nachher ist die axiologische Verpflichtung, die die Dialoge des Alters beherrscht, so stark, daß sie über jedes einfache Sollen hinausgehend, die denkbar schärfste Entscheidung : Sein mit den Ideen oder Nichtsein ohne sie, fordert. Indem die Idee das wahre Sein ist, das hoch und urbildlich über der empirischen Realität west, hält sie der Welt in der Differenz zwischen ihr und den sinnlichen Erscheinungen den Spiegel ihres Sollens vor. Das Sein der Idee wirkt auf den nicht-idealen Teil, auf das Dasein, wie ein Imperativ, dessen Aufforderung die

1) Platons Werke von Fr.Schleiermacher (Übersetzung und Einleitungen), 3 Bde., Berlin 1804-1810, 3.Aufl.v.i.u.II. Berlin 1855-62; II. 3³, 11.

stärkste Verpflichtung in sich schließt, weil erst mit der Erfüllung des Sollens das Sein gewonnen wird ¹⁾.

Mit der Einführung der Ideen ist wohl die Frage der Allgemeingültigkeit und damit auch die Gültigkeit der Ethik für Platon befriedigend gelöst, die Einheit der Ideen selbst aber noch nicht gesichert. Nach ihr ist weiterhin zu forschen.

Ad 4. In der seinsmäßigen Bindung der Ideen endlich an die noch jenseitigere Idee des Guten, die Quelle alles Seins und Wesens, bekundet sich die Zusammenfassung der gesamten Welt und aller durch Ideen bestimmten Aretai. Da diese Konzentration in dem einen Punkt zu größter Dichte für alle Ideen geschieht, ist sie noch nicht an dem Ort zu behandeln, wo nur von Kardinaltugenden die Sprache ist. Diese beziehen sich natürlich wie alle Aretai über ihre Idee auf die Idee des Guten.

Bekanntlich hat Sokrates die Definitionen gewisser Aretai mit der Bemerkung zurückgewiesen : Es lasse sich nichts Endgültiges über eine Arete aussagen, solange nicht ihr Wesen bekannt sei. Mit diesem Argument versagt er der Definition der Tapferkeit im " Laches " die Anerkennung. Man sollte meinen, mit der Einführung der Ideenlehre sei diesem Übelstand der Vorläufigkeit Abhilfe geschaffen. Die Idee müßte auf alle Fälle das Wesen der Arete erschöpfend zur Darstellung bringen.

Die Einleitung zum Dialog vom Staate endet hinsichtlich der Bestimmung der Gerechtigkeit jedoch wieder in einer Aporie. Wir erfahren wohl, die Gerechtigkeit sei die der Seele eigentümliche Arete, wissen aber am Schluß über ihr Wesen noch gar nichts. Der Grund zum Scheitern aller bisherigen Definitionsversuche einer Arete, auch einer unter der Idee stehenden, ist der, daß es überhaupt nicht gelangen kann, eine aus dem Zusammenhang aller Aretai gelöste Arete für sich allein zu erkennen. Eine Arete besteht nur im bestimmten Verhältnis zu den Aretai und zum Weltganzen. Deshalb verliert sie ihr Wesen, sobald sie aus dem großen sinngebenden

1) Im Idee-Sein liegt die Apriorität der Arete wesenhaft begründet. Vgl. N. Hartmann, S. 123 : " Reiner freilich, wenn auch weit weniger in die Mannigfaltigkeit differenziert - spricht sich der Apriorismus der Tugend bei Platon aus : Tugenden sind " Ideen " ... Die Idee des Menschen ist ganz und gar bestimmt durch die Ideen dieser " Tugenden " ; sie ist ein der Wirklichkeit gegenübergestelltes apriorisches Ideal "

den Verband genommen ist. Die Einzelaretai : Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit sind nur im Rahmen der Gesamtarete und diese ist die Gesamtheit der einzelnen Aretai. So sind entweder alle, oder gar keine besteht richtig, wiewohl eine jede für sich ist.

Aus den vorliegenden Gründen vermag erst die philosophia universalis der " Politeia " näheres über die Tugenden auszusagen, beschreibt sie doch ihre allgemeine Zusammenordnung im richtigen Staat. Sie erklärt die Kardinaltugenden **W e i s h e i t**, **T a p f e r k e i t**, **B e s o n n e n h e i t** zu Standesaretai, die durch die übrige Kardinaltugend **G e r e c h t i g k e i t** in ein Verhältnis zueinander und zum Sein gebracht werden. Sie gibt schließlich die Bedingung des Daseins jener Aretai ab, d.h. die Kardinaltugenden oder neuen Standesaretai sind in zweiter Linie (bedingt) von der Gerechtigkeit abhängig, wie diese zu ihrer Existenz jener bedarf. Unbedingt hängen alle von der Idee des Guten ab.

Noch eine zweite Aufgabe fällt der Gerechtigkeit zu. Sie begrenzt die Standesaretai und verleiht den übrigen Aretai Möglichkeit, " sich zu bilden und dann unmittelbar zu erhalten, solange sie da sind " (Rep. 433 b). In Ergänzung dessen " ist das Festhalten der drei Stände ... an ihren Aufgaben (d.h. ihren Aretai), daß jeder das Seinige erfülle, Gerechtigkeit. In diesem Zustand ist der Staat gerecht " (ibid. 434). Dies hat nach der makro--mikrokosmischen Einstellung zur Folge, daß es auch beim einzelnen Menschen so der Fall sei (434). Von hier aus öffnet sich ein Ausblick auf die Einheit der Welt in den Aretai durch Gerechtigkeit. Da gibt es nur ein Sein, und dies ist die Wirklichkeit der vollkommenen Übereinstimmung im Ausgleich, die wiederum nichts anderes als Gerechtigkeit ist. Sie ist **d i e** Arete unter den Tugenden. An ihr müssen alle teilhaben.

Die Gerechtigkeit

Was ist nun eigentlich die Gerechtigkeit ? Die Frage greift vor, doch ist sie bereits zu stellen, sie soll zusammen mit der Antwort die Position beleuchten. Man muß allerdings bedenken, daß man kein Glied der platonischen Philosophie vom anderen trennen und diskursiv behandeln kann, ohne den Sinn zu verfälschen. Gerechtigkeit gibt es im Grund nur mit allen anderen Tugenden im Zustand der Harmonie, d.h. erst im wahren Sein.

Wir haben in den vorhergehenden Dialogen und im Staat nur gehört, daß Dikaio-syne eine Arete sei. Sokrates hat gelehrt und durch sein Leben demonstriert, daß in Sachen der Gerechtigkeit kein Mehrheitsbeschluß gelte (Krit. 48 b), daß man eher sterben als ungerecht leben müsse (ibid. 54 b). Im " Gorgias " wird sie mit der Einsicht in das Wesen der Eudämonie gleichgesetzt; (470), im Dialog " Menon " erscheint sie unter anderen Tugenden wie Tapferkeit, Besonnenheit, Großmut usw. (74 a), und kann wegen dieser Einordnung noch nicht in ihrer wahren Bedeutung erkannt werden. Nach dem " Phaidon " hat niemand das Gerechte mit (sinnlichen) Augen erblickt (65 b).

Dabei ist, wie der richtige Staat des wahren Seins dem Sehenden vor Augen führt, die Gerechtigkeit doch so nah. Man sieht sie nicht, " wie Leute, die etwas suchen, was sie in der Hand haben " (Rep. 432 d). Deshalb bemerkt der platonische Sokrates auf die Frage nach der wahren Gerechtigkeit : " Ich meine, daß wir schon lange von der Gerechtigkeit reden und hören, aber nicht merken, daß sie es ist. Ich glaube, das, was wir bei der Gründung unseres Staates als ü b e r a l l e r - f o r d e r l i c h aufstellten, das oder ein Eidos davon, ist die Gerechtigkeit. Dies oft von uns wiederholte Gesetz lautet ... : Jeder dürfe als Mitglied des Staates nur einen einzigen Beruf haben, nämlich den, der seiner Anlage am meisten entspricht. Nun haben wir oft sagen hören und es selber gesagt, Gerechtigkeit sei das, d a ß j e d e r d a s S e i n e t u e und sich nicht überall zu schaffen mache. Dies nun, daß man das Seinige tue, scheint mir, wenn es auf eine gewisse Weise geschieht, die Gerechtigkeit zu sein ... Die Eigenschaft des Staates, die übrig blieb, nachdem Besonnenheit, Tapferkeit, Einsicht gefunden sind, ist meiner Meinung nach die, welche diesen Aretai erst die Möglichkeit gegeben hat, sich zu bilden und dann sich unwandelbar zu erhalten, solange sie da sind " (Rep. 332 f).

Über die richtigen Tugenden hinweg erschließt sich nunmehr in der Gerechtigkeit ein neuer Begriff : τὰ ἑαυτοῦ πράττειν , das Seinige tun. Er gilt auch für den Menschen. Denn ein gerechter Mensch unterscheidet sich nur in den Dimensionen vom

gerechten Staat ¹⁾. Ein Mensch wird gerecht genannt, wenn jeder einzelne Teil der Seele das Seinige tut. Der Vernunft kommt dabei die Herrschaft zu; denn sie ist der weise Teil und sorgt durch ihr Nachdenken für die ganze Seele. Dem Willen, dem Träger der Tapferkeit, ziemt Gehorsam und Freundschaft mit der Vernunft. Die Besonnenheit verbindet die drei Teile nach ihrem Rangverhältnis so, daß das λογιστικόν herrscht, der Wille dem führenden Organ hilft und das ἐπιθυμητικόν sich führen läßt. Also besitzen Vernunft und Wille positive Eigenschaften, die mit den spezifischen Aretai Weisheit und Tapferkeit übereinstimmen, während beim dritten Teil der Veranlagung der Triebe auf die Korrektur durch die Besonnenheit angewiesen ist.

Gerechtigkeit und Besonnenheit.

Gerechtigkeit und Besonnenheit scheinen sich als Stände sowie Seelenteile übergreifende Tugenden ziemlich nahe zu stehen. Ihr Verhältnis, insbesondere ihre vermeintlich mangelhafte Unterschiedenheit hat vielfach die Kritik herausgefordert.

-
- 1) Daß Platon in der "Politeia" in erster Linie auf die Gerechtigkeit der einzelnen Seele abzielt, behauptet mit Recht Gerhard Krüger in seiner ausgezeichneten Einleitung zum "Staat" (Der Staat, eingeleitet von G. Krüger. Neu übertragen von Rud. Rufener, Zürich 1950). Doch dürfte es übertrieben sein, dem Gespräch über die Einrichtung des Staates bloß "provokatorisch-ironischen" Charakter zuzuschreiben (S. 29). Wenn "der Staatsentwurf, der selbst nur dazu dient, einen bloßen Schattenriß dieser Tugend zu zeichnen, etwas durchaus Provisorisches, nicht allzu ernst zu Nehmendes" bekommt (S. 25), so ginge Platon positiv über Sokrates kaum hinaus. Außerdem widerspricht diese Auffassung der auch von Krüger erwähnten Lehre von der Harmonie. Bei Platon läßt sich eines nicht von anderen trennen. Das Einzelne "ist" gerecht, d.h. richtig, wenn es sich, in sich vollkommen, der richtigen Zeit am richtigen Platz richtig in eine ebenso richtige Gemeinschaft einordnet. Der Mensch kann sich also nur im Staat vollenden, die Seele sich nur in einer ihr gemäßen Umgebung entfalten. Zur ungefähren Verdeutlichung des Gesagten sei auf den "gerechten Grund" der mittelalterlichen Bauhöfen verwiesen, der, vom Grundriß ausgehend, dem Ganzen wie den einzelnen Baugliedern Platz und Gestalt in künstlerischer, relativ freier, d.h. der harmonischen Schönheit verpflichteter, Maßbezogenheit zuweist.

Rudolf Hirzel befaßt sich im "Hermes" VIII von 1874 kritisch mit dem "Unterschied der δικαιοσύνη und σωφροσύνη in der platonischen Republik". Er führt Zeller an, in dessen Philosophiegeschichte (II², S. 567) Sophrosyne als die "besondere Tugend des dritten Seelenteils" erscheint, während Brandis (Handbuch der Geschichte der griechischen und römischen Philosophie, II¹, S. 499) in ihr die Tugend des Ganzen sieht. Nach der Erklärung des Sokrates (Rep. 431) erstreckt sich die Sophrosyne allerdings durch das Ganze des Staates. Man muß aber bedenken, daß das Verhältnis der Seelenteile zu ihr ein ganz verschiedenes ist. Dem ersten und zweiten gehört sie ohne weiteres an. Da jedoch im dritten Teile weder Vernunft noch guter Wille herrschen, ist es notwendig, daß sich z.B. der dritte Stand von den besser begabten Teilen führen läßt. Daher ist seine Sophrosyne auch nicht auf ein harmonisches Verhältnis irgendwelcher Bestandteile im untersten Stand bzw. Seelenvermögen untereinander gerichtet, weil in ihm die Leidenschaften ohnehin die Übermacht besitzen und von sich aus keine Ordnung zu schaffen vermögen, sondern geht darauf aus, den dritten Teil als Gesamtteil in das richtige Verhältnis zu den anderen zu bringen. Der dritte Stand muß seine geistige Leitung außerhalb seiner selbst suchen und ist gehalten, sich zu ihr hin zu überwinden. So hat die Sophrosyne die Eigenschaft, eine Harmonie vorzubereiten, das Niedrigere dem Höheren unterzuordnen. Sofern ist sie die Gesamttugend des Individuellen, des Ganzen, und gleichzeitig besondere Tugend des dritten Teiles.

Doch was wird dann mit der Gerechtigkeit? fragt Hirzel weiter. Sie gilt doch unbestritten für die Gesamttugend. Schleiermacher nennt diesen Punkt den "schwächsten der Darstellung" ¹⁾ in der Politeia. Gomperz wirft deswegen Platon Mangel an "logischer Strenge" vor. Doch auch diese Schwierigkeiten lösen sich. Die Widersprüche sind nur scheinbar.

Der dritte Teil tut das Seinige, ordnet sich besonnen dem Höheren unter, wenn die Dikaiosyne zu ihm tritt. Die Seele befindet sich im Zustand der Harmonie, sobald die Sophrosyne ihrerseits alle Teile, wenn deren jeder durch Gerechtigkeit

1) Nach Hirzel zitiert.

das Seinige tut, zum Einklang vereinigt hat. Die Seele ist nun besonnen und jeder ihrer Teile richtig, d.h. gerecht.

Soweit läßt Hirzel den Begriff der Gerechtigkeit im strengen Sinne gelten. Sie ist Tugend der " einzelnen Teile der Seele und der diesen analogen des Staates ". Damit verbaut er sich aber den Weg zum richtigen Ergebnis, das keine Widersprüche Platons mehr kennt. Rep. 353 e heißt es nämlich ganz deutlich von der Gerechtigkeit, sie sei das Ergon der Seele. Daraus nun zwei Gerechtigkeiten zu erschließen, ist falsch, selbst wenn Platon auch die Besonnenheit als die Tugend des Ganzen bezeichnet. Man muß hier das Schichtungsverhältnis von Dikaiosyne und Sophrosyne in Betracht ziehen und den Aspekt des *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* gebührend beachten.

Dikaiosyne ist wirklich Arete der Teile, Sophrosyne des Ganzen, wenn das Individuum sich zur Einheit und Ganzheit bildet. Durch Gerechtigkeit tun die Teile das Ihrige. Das so entstandene Individuum tut nun seinerseits das Seinige. Und zwar ordnet es sich, weil es als Ganzheit, als ganzer Mensch dem Vernunftteil der Seele folgt, in den Kosmos ein, ohne daß noch ausdrücklich die Sophrosyne das Handeln einrichten müßte. Dabei wirkt sozusagen ein ganzes *τα heautou prattein*, das Individuelle der Person, und ihre Gerechtigkeit ist eine Tugend des Ganzen.

Sophrosyne bezieht sich auf das Verhältnis der Unter- bzw. Überordnung. Dikaiosyne ist mehr. Sie besorgt, daß alles, daß jeder Teil, - also auch die Besonnenheit -, das Seinige tue. Aus diesem Grunde erscheint das Prädikat der Gerechtigkeit, die Arete schlechthin zu sein, vollauf berechtigt.

* * *

Anhebend mit der Forderung nach gültigen individuellen Aretai hat die Untersuchung bisher mit Platon die Hauptgruppen der Ethik geprüft, falsche Postulate der Standes- und der Individualarete wie Subjektivismus und Relativismus in die Schrankenweisend. Schließlich hat sie sich zu den Ideen erhoben, scheinbar das subjektive Gebiet völlig hinter sich lassend, in Wirklichkeit aber, um die Bedingung zu erfassen, unter der der Stand oder das Individuum seine Tugend als die seinige üben darf. In der Idee ergreift die Arete das Allge-

meine und kehrt zum Einzelnen zurück, ihn der Gewißheit seines legitimen Vorzugs versichernd. In der Gerechtigkeit ist endlich die über alles verbreitete Tugend gefunden.

Guter Wille und platonische Erkenntnis
in ihrer Beziehung zu Gleichheit und Ungleichheit.

Im vorhergehenden Abschnitt hat sich die Gerechtigkeit als die Haupttugend erwiesen. Sie gewährleistet in platonischer Sicht, wie sich später noch deutlicher ergeben wird, Gleichheit und Ungleichheit in der Ethik, ohne die Allgemeingültigkeit zu bedrohen. Der Inhalt der Gerechtigkeit, der bestimmt ist als " das Seinige tun " verweist nun weiter auf den Willen, den guten Willen, als seinen menschlichen, d.i. subjektiven Ausgangspunkt. Da steigt die Frage auf : Ist ebenso wie von der Gerechtigkeit aus auch in der Haltung des Willens (oder einer möglichen anderen Triebfeder des Handelns) Gleichheit und Ungleichheit der Subjekte gewahrt ?

In der Einleitung ist bereits dargelegt, daß im Verhältnis zwischen Intentions- und intendiertem Wert die Möglichkeit einer Ethik beschlossen liegt, die Gleichheit wie Ungleichheit gleichermaßen anzuerkennen vermag. Trotzdem läuft die Morallehre im allgemeinen - auch die materiale Wertethik - auf eine Lehre vom guten Willen hinaus.

Platon räumt dagegen nicht dem guten Willen die zentrale Bedeutung in seiner Ethik ein, sondern geht von der Erkenntnis des Guten aus. Richtig denken und richtig handeln sind ihm eins. Diese besondere Art von Erkenntnis kommt auch vor jeder Tat. Sofern sie Gutes erfassend praktisch auf das Gute abzielt, macht sie die Menschen als gute gleich. Doch ist dies nur die eine Seite. In der Wirklichkeit des $\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\alpha\upsilon$ löst sich diese Gleichheit sofort wieder auf, um ergänzend durchbrochen zu werden. Weil Platon auf die Rangordnung so großen Wert legt, kann er sich nicht mit der isolierten allgemeinen Gleichheit als letztem Ergebnis begnügen. Daher ist seine " Erkenntnis des Guten " - sie ist wohl-gemerkt " praktische Erkenntnis " - vom " guten Willen " anderer Morallehren wesentlich unterschieden.

Denn dieser gemeinhin als solcher angesprochene gute Wille darf scheitern und behält dennoch uneingeschränkt das Prädikat " gut ", vorausgesetzt, daß die notwendige Anstrengung zu seiner Realisation nicht unterlassen wurde. Nach der Lehre vom Formalismus der Gesetze bestimmt der gute Wille das Handeln ohne Ansehen der Materie als eines Bestimmungsgrundes. Somit hat der Handelnde nicht die Kontrolle über die Materie des Wollens bzw. des Handelns, die er haben müßte, um mit der größten Sicherheit den gewünschten Erfolg zu erreichen. Ein solcher Wille läuft leicht Gefahr, zu scheitern. Er bietet keine Gewähr dafür, daß er das für seinen Träger spezifische Gute und Mögliche intendiert.

Bei Platon setzt moralisches Handeln Selbsterkenntnis des Subjekts und Erkenntnis des intendierten Objekts, der Materie des Wollens, voraus. Selbsterkenntnis geht auf das οἰκείον, die Idee des Selbst, seine Bestimmung und seine Fähigkeiten; äußere Erkenntnis auf die Idee der äußeren Dinge. Unter Berücksichtigung beider erfüllt sich im τὰ ἑαυτοῦ πράττειν die Eigengesetzlichkeit von handelndem Subjekt (Sittlichkeit) und " behandeltem " Objekt (wirklich durchgeführte gute Tat). (Das Apeiron muß zum Peras werden).

Man sieht leicht ein, daß guter Wille allein dazu nicht ausreicht. Er ist sozusagen nur halb gut, gut nämlich für das Subjekt. Natürlich gibt es im zweitbesten Staat daneben Fälle, wo die Widrigkeit der Umstände die Vollenzung einer sittlichen Tat nicht zuläßt. Da ist aber trotzdem noch die Frage offen, ob der richtige Mensch sie in Angriff nahm, derjenige, der sie zu meistern fähig gewesen wäre. Dagegen läßt sich freilich mit vollem Recht einwenden, man könne sich die Situation nicht immer aussuchen, sehe sich im Gegenteil plötzlich Aufgaben gegenüber, die man zwar nie bewältigen könne, die man aber nichtsdestoweniger zu lösen versuchen müsse. In diesen Fällen ist das Scheitern selbstverständlich entschuldigt.

Es gibt aber gemäß der Konsequenz der platonischen Ethik keine Entschuldigung für den Träger eines " guten " Willens, wenn er ohne Not das Gesetz des τὰ ἑαυτοῦ πράττειν verläßt, wenn er sich dort zu schaffen macht, wo er nicht soll (πολυπραγμονεῖν), wenn er sich an dem versucht, was ihm nicht gemäß ist, wenn er freiwillig etwas, und sei es ein Gutes, sogar das höchste, unternimmt, das ihm nicht zugeordnet ist und

deshalb von ihm aus Mangel an Fähigkeit nicht zu Ende geführt werden kann.

Der gute Wille bedarf der Ergänzung durch den richtigen Gegenstand, Wert, Sachverhalt, um sich an ihm zu bewähren. Der Handelnde muß sich, soweit er die Wahl hat, das Objekt aussuchen, das für ihn " paßt ". Er muß sein und des Objektes Telos zu Stande bringen. Dazu bedarf der Mensch der Selbst- und der Ideenerkenntnis.

Es leuchtet ein, daß die Einschaltung der Selbsterkenntnis zwischen Wollen und praktisches Handeln einen neuen Gesichtspunkt hinsichtlich der Bewertung des Tuns bedingt. Wohl ist der Wille gut, der sich indirekt auf ein Gutes, direkt auf eine Idee richtet, also Gutes intendiert. Aber er ist, genau gesehen, noch nicht im Letzten gut, nicht der beste und einzig " richtige " Wille, denn er braucht erst noch sein ihm und zwar nur ihm zugemessenes Objekt. Er verdient das Prädikat " gut " noch nicht, wenn er zwar auf ein Gutes, jedoch nicht auf das ihm eigentümliche, von ihm zu verwirklichende Gute geht. Er hängt nicht absolut vom Erfolg ab. Aber er beweist sich durch ihn.

Zu τὰ ἑαυτοῦ πράττειν gehört der Erfolg, das erreichte Telos, schon aus dem Grunde, weil auch das intendierte Objekt seine Arete realisiert wissen will. Daher tritt der gute Wille bei Platon hinter dem τὰ ἑαυτοῦ πράττειν zurück bzw. überhaupt nicht in Erscheinung: Er zeigt sich lediglich in der Wahl des richtigen Gegenstandes, der richtigen Sache, und gehört in das Gebiet des Wissens. Da er dabei ebenso wie seine auch deren immanente Gesetzlichkeit als Aufgabe anerkennt, stellt er sich unter zwei Gesetze, sein eigenes und das der Objekte, die sich als Aktivum und Passivum in einander passen und ihr Telos in der sittlichen Tat finden. Die Vollendung aber ist wesensmäßig mit inbegriffen.

Können also nach der platonischen Ethik alle Menschen für gut angesehen werden, mithin ungeachtet der Höhe ihrer Wertintention für gleich, die einen im platonischen Sinne " guten

Willen " ihr eigen nennen, so scheiden sich doch im gleichen Augenblick ebendiese für gleich angesehenen Menschen wiederum in ganz ungleiche Individuen verschiedenen Ranges durch die Perspektive, unter der ein guter Wille betrachtet wird. Man dürfte behaupten, der sittliche Wert liege im $\tau\alpha\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\nu\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ des Subjekts (der Person), seine sittliche Ranghöhe werde aber vom Gesetz des Objekts, vom Telos des intendierten Wertes bestimmt; denn das eine ist nicht ohne das andere.

Um das noch deutlicher zu formulieren kann man sagen : bei Platon sind - analytisch gesehen - der Wille und seine Objekte jedes für sich und unabhängig voneinander wertvoll, gelten aber nur in der richtigen Verbindung für gut.

Platon differenziert die Materie des Willens und sein Gutes, dank der Ideen ohne die Absolutheit des Guten und dessen unumschränkte Geltung aufgeben zu müssen. Er bestimmt den Menschen die ihrem Vermögen gemäße individuelle Aufgabe und läßt sie sich dennoch auf ein Ziel, das Gute richten. So gewinnt er den Ausgleich zwischen Individualität und Allgemeinheit, verknüpft Ungleichheit mit Gleichheit.

Die materiale Wertethik berührt sich hier zwar mit Platon, erreicht ihn aber nicht, weil ihr die ausgebildete Lehre des $\tau\alpha\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\nu\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ fehlt, das sich über die Ideen auf das Gute bezieht.

Wille und Werte.

Die bisher angedeutete Differenzierung der Ethik, wonach sie Gleichheit und Ungleichheit der Menschen wesentlich berücksichtigt, bekommt nun aber ihren höheren Sinn erst dadurch, daß die Begriffe " ungemein - edel " und " gemein " für " ungleich " und " gleich " eingesetzt werden, die infolge ihrer Beziehung auf Ideen nicht mehr (wie bei Nietzsche) unvereinbar nebeneinander stehen, sondern an der Allgemeinheit teilhaben.

Dies ist zu verdeutlichen. Wir gehen dazu wieder von der gegenwärtigen Ethik aus.

Es gibt zwei Arten von Werten : Höhere, die zugleich die schwächeren sind, und niedere, aber in ihrem Anspruch stärkere. Ihnen entsprechen zwei Vorzugsmöglichkeiten, nämlich die nach

der Werthöhe, die den höheren Wert, und die nach der Wertstärke, die dem niederen Wert den Vorzug erteilt, den größeren Unwert ausschalten will.

N.Hartmann sieht in dem Widerstreit zwischen der "Teleologie des höheren Wertes" und dem "Vorzugsgesetz des stärkeren" (Ethik, S. 554) die Antinomie des Guten. Denn der unbedingte Vorzug des höheren Wertes findet sich durch den ebenso unbedingten Vorzug des fundamentaleren niederen Wertes eingeschränkt.

Eine Synthese beider Vorzugstendenzen läßt sich nun so denken, daß die Vorzugstendenz der Stärke nicht zu den Werten höherer Art hin, sondern von den starken Unwerten weg gerichtet ist. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen beide entgegengesetzten Richtungen als im Verhältnis der einfachen Fortsetzung stehend, wobei der untere Teil als "Ateleologie" der niederen Unwerte (am Übergangspunkt von Müßenswert zu Sollenwert) in die Teleologie der höheren Werte übergeht.

Wir sehen dabei in den höheren Werten Kulturwerte, in den niedrigen Lebenswerte im Sinne Rickerts, der aber das bloße Leben noch als wertindifferent bezeichnet. "Immer muß der ethische Wert schon auf das, was bloß lebendig ist, übertragen werden, damit das Leben aus seiner Wertindifferenz heraustritt" (Lebensphilosophie, X). Gleichwohl sind die "Lebenswerte" die stärksten. Ihr Imperativ ist der des unbedingten Müßens, und zwar bei allen, damit Leben und Gemeinschaft bestehe, während die Kulturwerte nur ein mehr oder minder exklusives Sollen verlangen. Man ersieht dies leicht aus der Einschätzung, die eine Verfehlung erfährt: Der Anschlag auf ein Leben gilt für das größte Verbrechen, die Unterlassung einer großen kulturellen Arbeit bleibt unbestraft.

Daraus geht hervor, daß die Erfüllung der unteren starken Werte kein Verdienst genannt werden kann. Spricht doch hier ein Muß. Das Verdienst beginnt vielmehr weiter oben, im Gebiet des Sollens. Man sieht außerdem: Es handelt sich bei den starken Werten um solche unmittelbar summarisch allgemeiner Gleichheit. In diesem Sinne tragen ihre Forderungen an Personen durchweg negative Vorzeichen. Du sollst nicht; Du darfst nicht; laß es um der Gemeinschaft und des Lebens

willen. Es ist die " Ateleologie " der lebenbedrohenden und gemeinschaftlösenden Unwerte.

Hier hängt alles vom Ausgleich ab. Die Kulturwerte melden sich als ungemeine Forderungen, die sich gar nicht an alle und gegebenenfalls auch nicht in gleicher Weise, sondern nur an besondere Menschen wenden. Sie erwachsen in freier Überhöhung der niederen (all)gemeinen Werte, die der Sicherung des Lebens dienen und bestehen wohl in der positiven Durchführung der bestimmten Aufgaben im Sinne eines höheren Lebens. Sie gedeihen im Reiche der Ungleichheit, denn je höher die Pflicht, den höchsten positiven Wert, das Kulturgut zu schaffen, desto ungemeiner ihr Anspruch. Auch Hartmann führt nicht von ungefähr die Grundwerte des Edlen an, " welche die positive Forderung zur Schau tragen " (E. S. 553) und charakterisiert das Edle als " immer auf das axiologisch Höchste als solches zielend " (E. S. 553). Die Ungemeinheit eines solchen Anspruchs scheidet die Menschen. Sie haben ihren Rang aus den Objekten ihres Tuns, aus der Materie des Wollens, deren Exklusivität nicht alle Menschen gewachsen sind. Doch belastet ein minderes Tun, sofern es - hier kommen wir wieder zu Platon - vermöge der Idee auf das Gute hin geschieht, keineswegs mit einem sittlichen Mangel, verbürgen doch die Ideen einem jeden richtigen Handeln ein gleiches Maß von Sittlichkeit.

Platon nun schafft den Ausgleich zwischen Allgemeinheit und Exklusivität im Begriff τὸ ἐαυτοῦ πράττειν . Wird dieser Gedanke durchgeführt, so tritt eine gegenseitige Befruchtung der Werte ein. Die höheren gewinnen an Stärke und die niederen an Höhe; um das zu zeigen, ist das Verhältnis der niederen Werte zu den höheren, die das Subjekt, die Person, die Sittlichkeit, betreffen, näher zu betrachten.

Es kommt bei Hartmann nicht scharf genug heraus, daß im Problem des Werthöhen- und Wertstärkeverhältnisses die Wertfrage, also die objektive Seite in die Frage nach der Prävalenz der Teleologie des höheren und niederen Wertes selbst mündet, während die Frage der Sittlichkeit auf das Problem der Teleologie der Werte und der " Ateleologie " der Unwerte hinführt.

Natürlich überschneiden sich beide Richtungen im Menschen und werden erst durch ihn akut. Aber trotzdem erscheint es notwendig, die Gesichtspunkte zu scheiden. Nimmt man nämlich methodisch zur Verdeutlichung eine Wertdifferenzlinie an, als axiologische Scheidewand, an der sich Müßens- und Sollenswerte trennend berühren, so führt die entscheidende Tendenz nach den (Kultur-) Werten auf das, was oberhalb der Linie eingeordnet ist, auf die Verschiedenheit der Werte, auf das Reich der Ungleichheit zu, die sich an den Menschen als Verschiedenheit ausdrückt.

Ein bestimmtes Maß realisierter Lebenswerte bedarf jedoch ein jeder und auch die ganze Gesellschaft ist darauf angewiesen. Was darüber hinausgeht, die Kulturwerte, gehören nicht einem jeden im einzelnen und direkt als Aufgabe zu. Ja, die Kultur beruht angesichts des Umfangs des Wertreichs auf der Vielzahl wertvoller Handlungsweisen samt ihrer angemessenen Höhenstaffelung. Dabei sollte es so sein, daß ein jeder das Seinige tue, also das nötige Beste, wozu er größte ideale Neigung und Befähigung mitbringt, und daß diese (objektive) Tüchtigkeit des Tuns, wie sie zur Unterscheidung von der folgenden (subjektiven) Tugend der Sittlichkeit genannt sei, nicht die Erfüllung der nächst unteren Höhenwerte einschließt. Diese bleiben den Individuen überlassen, die durch ihre Anlage dazu bestimmt sind. Denn anders wäre die Ordnung, daß jeder das Seinige tue, durchbrochen. Die Realisierung einer höheren Aufgabe setzt nicht die Verwirklichung sämtlicher positiven niederen Werte durch ein und dieselbe Person voraus, wohl aber gewisser starker, eben der notwendigen Lebenswerte. Sie können und müssen im hochentwickelten Staat von anderen Individuen, bei Platon vom dritten Stande, deren Arete sie zugeordnet sind, geschaffen und dann jeweilig übernommen werden. Aus diesem Grunde gibt es für einen hochentwickelten Zustand keine individuelle, sondern nur politische Autarkie, zu der viele Individua sich ergänzen.

Blickt man nun auf die Person und ihre Sittlichkeit, so wird man zuerst den Blick gleichsam von oben nach unten wandern lassen und nicht so sehr darauf achten, was die Person an hohen Werten unerledigt ließ, - es entzieht sich ohnehin

der genauen Kenntnis anderer, weil lediglich das Selbsterkenntnis und Gewissen hierüber entscheiden - , sondern vielmehr darauf, ob ein Wert, und zwar ein niederer, aber umso stärkerer, verletzt ist.

Die Vorbedingung der Sittlichkeit will, daß kein Unrecht begangen werde (" Ateleologie " der Unwerte). Niemand darf Unwerte verwirklichen und dies Gebot gilt für alle Menschen ohne Ausnahme. Es hat die Forderung einer *G l e i c h h e i t* als der allgemeinen Freiheit vom Nichtguten, der *condicio sine qua non* der Sittlichkeit. An diesem Gesetz scheitert z.B. Nietzsches Lehre von einer doppelten Moral. Denn umgekehrt wie bei der Tüchtigkeit des Tuns, die die niederen Tüchtigkeiten des Tuns in einer Person nicht mitfordert, verlangt die sittliche Tugend die Vereinigung aller Sittlichkeit, völliges Freisein von unsittlicher Unwertigkeit in einem Menschen. Diese Feststellung trifft auch Hartmann, wenn er schreibt : " Echte Sittlichkeit baut sich von unten auf " (E. S.551). In der Person wirkt sich das so aus : " Der höhere (sittliche) Wert wird sinnlos, hohl, ungediegen ohne das Fundament des niederen ... " (E. S.551), wie das Mißverhältnis lehrt, das wir empfinden, " wenn eine Person, welche höheren moralischen Wertes teilhaftig ist, den niederen nicht besitzt ". Beispielsweise ist ein Weiser ohne Beherrschtheit eben kein Weiser.

Bei Platon findet sich das angedeutete doppelte Verhältnis im Satz τὰ ἑαυτοῦ πράττειν ausgedrückt, das πολυπραγμονεῖν als Abkehr vom höchsten möglicherweise zu verwirklichenden (objektiven) Wert schärfstens verbietet (z.B. Rep. 433 f) und in seiner Eigenschaft als Gerechtigkeit sittliche Makellosigkeit als Freisein von Unwerten gebietet. So verbinden sich beide Arten der Arete zu einem Ganzen unter der Gerechtigkeit, die, nach unten gesehen, auf die Gleichheit hinzielend, unsittliches Verhalten abwehrt, nach oben hin als geometrische Gleichheit die Ungleichheit der Individuen im sinnvollen Tun sanktioniert.

Man spricht gemeinhin bei der Verletzung der Lebenswerte von ausgemachter Sünde, von einem Verbrechen, als einer Verfehlung gegen die Allgemeinheit, im anderen Falle, wo das

Vergehen sich nur indirekt gegen die Allgemeinheit wendet und darin besteht, daß etwas, ein Kulturwert, nicht realisiert wurde, von einer Unterlassung.

So wird, - um ein krasses Beispiel zu gebrauchen, - ein Künstler bestraft, wenn er einen Mord begangen hat, also einen Lebenswert verletzt hat. Man hat aber keine Handhabe, gegen ihn vorzugehen, wenn er seine Begabung nicht bis zum letzten ausgenützt und etwa ein großes Werk aus Nachlässigkeit ungeschaffen läßt.

Dagegen nun wirkt Platons Seinsbegriff. Nach seiner Ethik hat ein solcher Mensch sich sittlich so schwer verfehlt und die Gerechtigkeit so sehr verletzt, daß er des Höchsten, des Seins, verlustig geht. Unterließ er es doch, das Seinige zu tun. Er hat gegen das Gesetz τὰ ἑαυτοῦ πράττειν verstoßen. Objektive und subjektive Sittlichkeit kommen sich hier so nahe, weil das Handeln aus der inneren und äußeren Erkenntnis heraus geschieht.

Platon versucht, so könnte man fast sagen, auch die höheren Werte zu starken zu machen. Leben und Kultur gehören für ihn zusammen.

Zur subjektiven-allgemeinen Möglichkeit
der Arete.

Es fragt sich, ob alle Menschen das Ihrige tun wollen. Von der Antwort hängt ab, ob es als Voraussetzung einer allgemein gültigen Ethik eine subjektiv allgemeine Möglichkeit der Arete gibt. Daß alle Menschen nach dem, was sie für gut, also für Arete halten, von Natur aus streben, unterliegt für Platon keinem Zweifel, denn jeder sucht sein Eigenstes, das ihm eigentümliche Beste, das Vorteilhafteste. Man muß allerdings nur wissen, worin der wahre Vorteil liegt. Aber die subjektive summarische Allgemeinheit des Aretestrebens steht unabhängig davon fraglos fest. Es ist der Weg eines vorphilosophischen empirischen τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, den ein jeder einschlägt. Alle Menschen gehen ihren Geschäften nach und trachten dabei nach dem Guten, bzw. nach dem, was ihnen gut erscheint.

Es entspricht der Art des platonischen Philosophierens, wenn in den Dialogen " Lysis " und " Symposion " das Thema des Strebens nach dem Guten behandelt und schließlich die vorläufige Lösung von der richtigen aufgehoben wird. Am Schluß des Dialogs " Lysis " steht die Aporie : Das Oikeion hat sich zwar als die Triebfeder des Verlangens nach dem Guten erwiesen, aber zugleich auch als dieses selbst sich herausgestellt. Demnach wäre das Oikeion das Gute und ebenso sehr das Nichtgute, sonst müßte man nicht nach dem Guten aus sein (Lys.222 c f). Wenn das Gute und das Oikeion identisch wären, könnten sie nicht als für einander fremd gelten. Gleiches muß dem Gleichen nicht " befreundet " sein, da es sich allein schon genügt. (Lys. 222 b f). Auf der anderen Seite heißt es : " Wenn wir nun sagten, daß das Gute und das Oikeion ein und dasselbe sei, - ist das nicht dasselbe mit dem Satz, das Gute ist dem Guten allein freund ? " (Lys.222 d). Das ist keine Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, sondern die Verschiedenheit der Relation zwischen den Menschen und dem Guten. Der Fehler liegt bereits in der Definition der ἐπιθυμία, des Willens. Wenn sie als Triebfeder zum Guten mit dem Oikeion unmittelbar gekoppelt wäre, so wäre der Mensch an sich schon gut und bedürfte des Guten als des zusätzlichen Zieles seines Strebens nicht. Nimmt man aber das Gute als das " Andere " des Oikeion, wie sollte man über die Schranke zum Guten eine Verbindung herstellen oder zu ihm gelangen können ?

Im " Symposion " fällt diese Schwierigkeit weg, da der Eros als Sohn des Poros und der Penia eine Mittelstellung und Mittlerstellung zwischen den Menschen und dem Guten einnimmt, die ihn zum Vermittler zwischen beiden befähigt. Er vereinigt in sich die Sehnsucht nach dem, was er nicht ist und was er nicht hat, d.h. zum anderen; und steht doch mit dem anderen dank seiner Herkunft in Beziehung.

Damit ändert sich die Sachlage : Vorher hatte sich das Gute auf Grund seiner unmittelbaren Identifizierung mit dem Oikeion im Bereiche der Relativität und Subjektivität befunden. Dieses Gute war nicht das objektiv an sich Gute und kam nicht über den Kreis der Bipolarität von Gut und Böse hinaus.

D.h., dieses Gute unterstand noch einer Bedingung. Eros dagegen vermittelt zwischen den Menschen und dem Guten an sich. Der Dämon führt auf ein transzendentes objektiv Gutes hin. Und dieses wird in ihm oder durch ihn auf den Menschen relativ, d.h. möglich, apriori möglich. So vermag der Mensch durch seinen Eros mit dem objektiven Guten, d.i. dem Guten an sich in Verbindung zu treten. Das jenseitige, unbedingte und nicht psychogene Gute erst hat allgemeine Gültigkeit ungeachtet aller subjektiven Anerkennung.

Infolgedessen umfaßt der Eros den ganzen Umfang der schaffenden, praktischen Tätigkeit, " wo ein Nichtsein in ein Sein übergeht " (Symp. 205 b). Anders als die *ἐπιθυμία* im " Lysis " geht er weder auf eine andere Hälfte noch zur Ergänzung auf ein Ganzes, sondern nur auf das eine Gute. Im Guten treffen aber dank Eros dieses selbst mit Oikeion und *ἑαυτοῦ* zusammen, (" denn niemand liebt das Oikeion, es müßte denn jemand das Gute als das Oikeion und *ἑαυτοῦ* bezeichnen " 206 a). Das richtige subjektiv allgemeine Streben der Menschen hat nun ein einziges objektives Ziel : das an sich Schöne und Gute. Wer es geschaut, läßt alles andere um seinetwillen, denn er weiß, " daß es ihm hier allein gelingen wird, wenn er das Schöne mit dem Auge angeschaut, welchem es allein wahrhaft sichtbar ist, nicht bloße Schattenbilder der Tugend zu gebären, da er ja auch nicht an einem Schattenbilde haftet, sondern die wahre Arete, weil er sich mit der Wahrheit verbunden hat " (Symp. 212 b).

Im Streben nach der wahren Tugend vereinigen sich alle echten Maximen. Das im Wissen erfahrene Oikeion verbürgt in Zusammenarbeit mit dem Eros das Gerichtetsein eines jeden Subjekts nach dem wahren Guten. Es stellt die subjektiv allgemeine Möglichkeit der Arete dar. Sie ist für alle Menschen gleich.

Freiheit und Kosmos

An dieser Stelle taucht die Frage nach der Freiheit als der für unser Denken unabweislichen Vorbedingung des Sittlichen auf. Für uns bedeutet sie doch die Möglichkeit eines jeden persönlichen sittlichen Verhaltens. Platon lebt und philosophiert in einer anderen Welt, so daß das Problem der Freiheit keinen Vorrang in seiner Ethik einnimmt. Die Freiheit von der Naturkausalität steht in einer teleologisch gedachten Welt überhaupt nicht zur Debatte. Platon blickt ausschließlich auf das höhere Prinzip der Finalität.

Dagegen geht Kant in seiner Ethik vom niederen " sicheren " Prinzip der Naturkausalität aus, von der es den Menschen zuerst zu befreien gilt. Daher fordert er die Freiheit des transzendentalen Ichs von der mechanischen Bestimmung durch die Natur, welche Freiheit zugleich Autonomie der praktischen Vernunft, d.i. Selbstbestimmung des vernünftigen Willens ist. So wird Sittlichkeit nur durch Freiheit möglich. Da Kant kein anderes Ziel der Ethik als die Autonomie der Vernunft, also die Herrschaft des intelligiblen Menschen anerkennt, legt er die Achtung vor der Würde des Menschen seinem Sittengesetz zu Grunde. Überhaupt steigt der Mensch vermöge seiner sittlichen Anlage zu solcher Höhe, daß es praktisch nichts mehr über ihm gibt. " Die Annahme des Daseins Gottes, als Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt ", erscheint nicht notwendig (K. d. pr. V. I, II, 2.Hauptst. V.). Die Existenz Gottes wird schließlich postuliert " als zur Möglichkeit des höchsten Guts notwendig gehörig " (ibid). Der Mensch steht da als " Zweck an sich selbst ", nicht einmal Gott kann ihn " bloß als Mittel gebrauchen ".

Platon betrachtet die Menschheit aus einer anderen Perspektive. Nicht von unten, von wo er zu schwindelnder Höhe sich emporstrecken könnte, blickt er auf ihn. Von der höheren Warte einer Teleologie des Schönen und Guten aus gesehen nimmt sich alles Menschliche, seine Freiheit und sein Wollen, ganz anders aus.

Alles, was oberhalb des Menschen ist, das ist gut. Es gehorcht ohne Widerstand der Weltseele. " Was schlecht ist,

... gehört nur den Menschen zu " (Leg. 901 f).

Da erscheint die Freiheit, auf Grund deren er sich selbst als Zweck setzen und zugleich bewähren soll, indem er den Zweck, den Gott meint, von sich aus erreichen muß, um zu sein, zwar als Voraussetzung der Sittlichkeit, zugleich aber auch als verhängnisvolles Geschenk. Es beweist seinen Ausschluß aus der göttlichen Ordnung, der er angehört, die er verwirklichen soll, und auf die er schlechthin angewiesen ist, weil von ihr das Sein abhängt.

Für den Menschen in dieser Situation kommt es darauf an, so zu handeln, daß er mit seiner Teleologie zugleich die göttliche Teleologie erfülle. Sittlichkeit besteht für ihn darin, in der Fülle der Freiheit so zu handeln, als ob er final unfrei wäre, so, als ob er direkt vom höchsten Zweck der Welt, von der Idee des Guten bestimmt wäre. Fichte sagte ähnlich (W.W. 5, S. 514) : " Nur der unvollkommene Wille bedarf der Freiheit ". Dem vollkommenen Willen ist " in der Wurzel seines Daseins keine Freiheit mehr übrig ". Das ist der hohe Verzicht auf die Freiheit und die " Möglichkeit der Sittlichkeit " um eines durch und durch sittlichen Seins willen.

Die Vorzeichen der Freiheit verschieben sich, je nachdem man von einem kausal oder final determinierten Weltbild seinen Ausgang nimmt. In der kausal bestimmt gedachten Welt wird die Freiheit durch ein Mehr an Determination durch ein höheres Prinzip hervorgerufen. Dagegen fehlt es in der ausschließlich final determiniert gedachten Welt für den Menschen an Determination durch den teleologischen Zweck, so daß das betreffende Subjekt wirklich frei ist. Objektiv stellt sie im ersten Fall einen Vorzug (als Freiheit zur Bestimmung durch ein höheres Prinzip) dar. Im zweiten Fall zeigt sie den Mangel an, nicht durch das höchste Prinzip und unausweichlich richtig bestimmt zu sein. Subjektiv bildet die Freiheit aber hier wie dort die Voraussetzung der Sittlichkeit, die bei Platon in dem noch strengeren Gesichtspunkt : Sittlich_usein oder Nichtsein aufgeht.

Da der Mensch in die Freiheit seines außerteleologischen Daseins hineinversetzt ist und sich der Aufgabe gegenüber sieht, sich in die Teleologie des Kosmos richtig einzugliedern, muß er, um aus seiner geradezu vernichtenden Freiheit herauszugelangen, die Gesetze des Kosmos, die auch er ganz tief in sich birgt, richtig erkennen und ausführen. Das heißt : jede Maxime muß sich mit dem harmonischen Gesetz der Welt decken.

II

Das Prinzip der platonischen Ethik

Vorerwägungen

a) Methodisches.

Die Untersuchung ist nunmehr an dem Punkt angelangt, wo sie die Frage nach dem Prinzip der platonischen Ethik zu beantworten in der Lage ist. Doch vorher ist noch eine methodische Klärung vonnöten.

Nach grober Unterscheidung gibt es ein Seins- und ein Denkprinzip für Ontologie und Gnoseologie, für die Ethik ein praktisches Prinzip. Gegen die Verwendung dieses Prinzips als des einzigen, aber schillernden Grundsatzes des Handelns hat Schopenhauer mit Recht Einspruch erhoben. Wir schließen uns der Kritik Schopenhauers an und unterscheiden zunächst zwischen Prinzip und Fundament der Ethik ¹⁾. Die Scheidung scheint schon aus dem Grunde zweckvoll zu sein, weil Prinzip und Fundament an sich als in einem ähnlichen funktionalen Zusammenhang stehend gedacht werden wie der aufzustellende Grundsatz der Ethik Platons mit seinem in die Ontologie zu verweisenden, aber mit der Morallehre nahe verbundenem Fundament, dem Sein des Kosmos.

" Das Prinzip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungs-

1) Hier könnte vielleicht der Eindruck entstehen, als würde Platon aus Schopenhauer erklärt. Dem wäre allerdings so, wenn etwa die Auffassung von der Welt als Wille und Vorstellung der Interpretation zu Grunde gelegt wäre. Statt dessen sind nur zwei ethische Grundbegriffe mit der größeren Autorität eines bekannten Denkers legitimiert. Sie gehörten übrigens zum Gerüst jeder Ethik. Abgesehen davon schlägt Schopenhauer in der erwähnten Preisschrift folgenden Grundsatz vor: " Neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva ". Die " Quelle " dieses Handelns sieht er im " Mitleid ".

weise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Wert zuerkennt " (= $\delta\acute{o}\tau\iota$ der Tugend). " Das Fundament einer Ethik hingegen ist das $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußeren Verhältnissen, oder worin sonst gesucht werden ". (= $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ der Tugend). (A.Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 6).

Das $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ geht auf den Gesetzgeber (das Fundament) zurück, im $\delta\acute{o}\tau\iota$ - das nichts mit der in die psychologische Anthropologie zu versetzenden empirischen Tatsächlichkeit des Tuns gemeinsam hat - eröffnet sich das Gesetz. Dieses gibt an, was man tun muß, jenes deutet auf den Grund, der das Gute erst zum Imperativ macht.

Doch ist die Zweiteilung, wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, noch nicht ausreichend. Zwischen $\delta\acute{o}\tau\iota$ und $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ ist unter der Bezeichnung $\tilde{\omega}\tilde{\nu}\tilde{\epsilon}\tilde{\nu}\tilde{\epsilon}\tilde{\kappa}\tilde{\alpha}$ die Frage, worum willen denn etwas zu geschehen habe, einzuschieben, die Frage nach dem Zweck und Sinn des Handelns. Was damit gemeint ist, ergibt sich aus folgenden Hinweisen : Der Christ kennt als Ziel des Tuns das Reich Gottes auf Erden. Nach Kant gehört die Frage zu dem Bereich der Metaphysik und ist mit theoretischen Mitteln niemals erschöpfend zu lösen. Das Reich der Zwecke ist " nur ein Ideal " und Ideen haben nach ihm keine andere als nur eingebildete Wirklichkeit (focus imaginarius); sie liegt - nach Kant - außerhalb jeder theoretischen Bestimmungsmöglichkeit und darf - außerdem - in einer Ethik, wo nur die Form des Imperativs Gültigkeit hat, die Intention nicht beeinflussen. Auch die materiale Wertethik, die doch heteronomisch in den Werten den Grund der Bestimmung sucht, weicht am Ende der Frage aus. Sie trifft sich hierin mit dem Irrationalismus, vertraut aber einem objektiven, wohlgeordneten Reich der Werte, und setzt ihre Zuversicht auf den Schöpfer der Werte, e r möge alles gut eingerichtet haben und es werde schon gut gehen, wenn nur die Menschen ihr Tun nach den Werten richten. Auf diese Weise wird, wie

bereits festgestellt ist, der Einzelne der Rücksicht auf die Einheit der Ethik unbillig enthoben, denn er muß, aufs Ganze gesehen, blind handeln, was in Anbetracht der Antinomie der Wertverhältnisse nicht unbedenklich sein dürfte. Mag dem Menschen immer die Einsicht in das Ganze des Handelns versagt bleiben, er wird dennoch nie von der Pflicht, sich um das Ganze zu bemühen, befreit werden können.

b) Die Aufgabe des Prinzips.

Nach dieser methodischen Erörterung kann auf die Aufgabe des zu suchenden Prinzips hingewiesen werden. Es soll allgemeingültig sein, mithin die Menschen für gleich ansehen, und dennoch den einzelnen Individuen, also der Ungleichheit, gerecht werden. Die Schwierigkeiten, die der Benennung eines solchen Prinzips im Wege stehen, sind bekannt. Aus der Untersuchung geht hervor, daß Platons Ethik die Aufgabe, die Individualität des Handelns bei allgemeiner Gültigkeit zu wahren, umfassender ergreift, als andere Morallehren. Sie bringt es fertig, auf die Größe der aristokratischen Vergangenheit, wenigstens in der Form des Ungemeinen, ebensowenig wie auf die demokratische Ausweitung ihrer Gegenwart verzichten zu müssen.

Diese Ethik wacht in der Tat darüber, daß dem Einzelnen sein Vorzug gewahrt werde. Sie ist aber weit davon entfernt, das bloße Individuum als Selbstzweck zu betrachten, sondern kultiviert den Vorrang des Einzelnen, um ihn allgemein dienstbar zu machen. Desgleichen erkennt sie, wie im Kleinen der Individualität, im Großen dem Stande die jeweilige typische Besonderheit zu, um auch diese im Ganzen aufgehen zu lassen. Und darüber hinaus findet hier die Sittlichkeit nicht einmal mehr im Volk die entscheidenden Schranken ihrer Gültigkeit, ohne daß dadurch freilich der Volksgemeinschaft Abbruch geschähe. Im Gegenteil, jedes Kollektiv schließt sich enger zusammen; als Organismus erreicht es den Grad der eigenen Sicherheit und politischen Reife, der es befähigt, sich richtig in die Gemeinschaft der Völker einzuordnen. Im großen und ganzen weist jedes Glied über sich hinaus zum Nächsthöheren und alle verweisen auf das Eine,

woraus all ihr Handeln seine Berechtigung gewinnt.

Um den Ausgleich zu erreichen, ist es, wie sich gezeigt hat, bei den einzelnen Aretai allerdings notwendig, in manchen Fällen Abstriche zu machen, Auswüchse zu beschneiden, Unpassendes auszumerzen. So ist die Richtigkeit des nur der Gesellschaft und darüber den Göttern verantwortlichen adeligen Tuns in die Gut und Böse unterscheidende allgemeine Gerechtigkeit umzugießen. Sie ist damit überhaupt die Bedingung alles Tuns und gibt weiterhin die Voraussetzung dafür ab, daß ein jeder seine Arete haben dürfe und solle, der eine befehlende, der andere dienende, wie es jedem zukommt.

Wenn jeder seinen Vorzug zuerkannt erhält, muß aber wirksam der Gefahr begegnet werden, daß sich die vielen Aretai in die unzähligen Bahnen der individuellen Strebensrichtungen verlaufen (Pluralismus der Prinzipien). Sie können auch nicht im Typ des Standes ihr alleiniges Ziel sehen. Das bedeutet : Indem sie die ihrem Stande auferlegten Pflichten, die auf ihren Fähigkeiten beruhen und nicht mehr blind auf die Geburt zurückgeführt werden, nach bester Möglichkeit erfüllen, tun sie sowohl das Ihrige als Individuen wie auch das Standesgemäße als Angehörige ihrer Gruppen.

Von der Standes- zur Kollektiv- bzw. Volksarete gelangt man nicht durch einfaches Aneinanderreihen der Individualaretai bzw. Standesaretai. Das Resultat, die Summe, wäre dann nämlich kein Staat mit seinen Bürgeraretai oder seiner spezifischen Arete, sondern nur eine gesichtslose Summe von Aretai, deren Zusammenhang unter den glücklichsten Umständen nicht anders als durch den Zufall gleichgerichteter Egoismen zu Stande käme.

Man kann das Ganze so deuten : Der Staat entwickelt sozusagen seine eigene Arete. Unter und in ihr finden sich alle der Volksgemeinschaft eigentümlichen Aretai zueinander. Als verbindendes Mittel stellt sich dabei ein Begriff zur Verfügung (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), der, bis in die feinsten Verästelungen individuellen Tuns vordringend, dennoch

nicht im Subjektivismus verrinnt, sondern den Einzelnen so tief in sich selbst verweist, daß er an den Grenzen, wo das Subjektive sich bereits verliert, Subjektivität und Allgemeinheit zur wahren Individualität zusammenführt. Der Mensch, der darnach sein Handeln ausrichtet, muß auf das dem anderen Eigentümliche voll Rücksicht nehmen.

So wird das ausgeweitete Handeln einer Verantwortung gewahr, die weit über das übliche Maß hinausgeht, indem sie Subjekt wie Objekt der praktischen Tätigkeit gleicherweise einschließt. Da diese Ethik sich aus der Idee speist, setzt sie das Handeln zu den Qualitäten des Absoluten in lebendige Beziehung. Schließlich entdeckt sich in der Umschreibung τὰ ἑαυτοῦ πράττειν das absolut Gültige als Nerv der Ethik, der, aus dem Guten entspringend, sich durch den Kosmos verzweigt, derart, daß die Gemeinschaften an ihm teilhaben und sich an ihm weiter aufgliedern bis zu den Individuen.

Das Prinzip als solches.

Aus Platon können wir auf die Frage nach dem Prinzip der Ethik eine im Ansatz prinzipiell neue Antwort entnehmen: Es dürfte nahe liegen, auf den Begriff τὰ ἑαυτοῦ πράττειν als Grundsatz zurückzugreifen ¹⁾. Fürs erste kann nicht

1) Hier wäre noch auf den Dialog " Charm. " (161 bf) zu verweisen, wo Charmides die Meinung vorträgt, Sophrosyne sei soviel wie τὰ ἑαυτοῦ πράττειν . Der Passus hat doppelte Beziehung. Einmal wendet er sich gegen Hippias, der in Olympia in einem Anzuge auftrat, dessen sämtliche Teile er selbst angefertigt hatte. Diese autarke Fassung des τὰ ἑαυτοῦ πράττειν steht natürlich in schärfstem Gegensatz zu dem Gesetz der Arbeitsteilung, das Sokrates vertritt.

Die Definition zeigt ferner weit voraus auf den Dialog vom Staate und sein richtiges τὰ ἑαυτοῦ πράττειν , das die wahre von der Idee gelenkte Gerechtigkeit ist. Selbst wenn man wie Sokrates das Gute hier (161 bf) als das " Eigene " nimmt, bleibt sein Begriff in dieser Form für die Ethik unbrauchbar, weil auch dann noch das " Wissen " als der für Platon entscheidende apriorische Faktor des Handelns fehlt.

bezweifelt werden, daß alle Menschen in dem, was sie tun, das Ihrige suchen. Sei es nun egoistisch oder altruistisch gefärbt, es macht (wenigstens in diesem speziellen Falle), gar nichts aus, weil doch jeder handelnd von sich aus und auf sich reflektiert.

Freilich ist mit dem Aspekt des $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ in dieser Formulierung für unsere Frage noch nicht viel gewonnen, da er sich im Rahmen einer e m p i r i s c h e n F e s t s t e l l u n g hält und eine allgemein-menschliche Eigenschaft konstatiert. Auf Grund leerer bloßer Apriorität würde der s u b j e k t i v e Begriff des $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ den Blick auf das Eigentliche, das Sollen verfehlen, was ihn als Prinzip der Morallehre untauglich macht.

Es ist indessen, genau besehen, nur die in der allgemeinen Übung bestehende (aposteriorische) d.i. n i c h t auf die I d e e gerichtete und faktische Inhaltlichkeit des empirischen $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$, die damit fällt. Von diesem Inhalt aber läßt sich absehen und nach der Abstraktion von ihm in seiner Empirie liefert das subjektive und quantitativ allgemeine Streben der Menschen in seiner F o r m als vorläufig (empirisch) inhaltloses $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ die Möglichkeit des Prinzips einer mehr als nur subjektiv-quantitativ, vielmehr objektiv-qualitativ allgemeinen Ethik.

Ob sich das Handeln in Subjektivität verliert oder der echten Allgemeinheit teilhaftig wird, entscheidet sich an der Auffassung des Oikeion. Denn der Begriff $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ schließt formal jedes Handeln ein. Er wendet sich an jeden Einzelnen, ist also grundsätzlich individualistisch, weil er den Einzelnen angeht und von ihm - aus dem Oikeion - seinen Ausgang nimmt. Trotz der Aufgeschlossenheit für die naheliegende Forderung genereller Allgemeinheit verbietet er keineswegs die Möglichkeit der Exklusivität. Sie wird von ihm umschlossen wie überhaupt die Summe aller Individuen, das Kollektiv bezw. Koinon; allerdings zuerst noch formal, d.h. subjektiv-summarisch (der Quantität nach) und nicht, wie es sein

soll, als kollektives Individuum, als qualitätvolle Gestalt des Koinon. Insofern bietet das Prinzip die subjektive (formale) allgemeine Relation der Arete für jeden Einzelnen und für die Gemeinschaft. Indem alle das Ihrige tun, tut jeder das Seinige nach seiner Individualität. Demnach umfaßt das Prinzip formal alle drei Hauptgruppen der Arete, sofern jede letztlich auf ein Individuum als seinen Träger zurückgeht. So gewährt fürs erste τὰ ἑαυτοῦ πράττειν jedem Handeln f o r m a l e n Raum. Doch damit ist der Forderung nach dem Prinzip noch nicht Genüge getan. Es würde so, in seiner formalen Fassung, nur der G l e i c h h e i t gerecht und wäre ebenso unvollkommen wie der kategorische Imperativ.

Das Prinzip τὰ ἑαυτοῦ πράττειν findet jedoch seine o b j e k t i v e Ergänzung und bestimmt sich zum vollkommenen, a b s o l u t e n G e s e t z , sobald es zum Bereich der subjektiven, d.i. der summarischen, nur als F o r m brauchbaren Allgemeinheit, die objektive q u a l i t a t i v e gesellt. Diese besteht in seiner apriorischen I n h a l t l i c h k e i t , in der notwendigen Bindung des Erkennens und Tuns im τὰ ἑαυτοῦ πράττειν an die I d e e n und darüber hinaus an die I d e e d e s G u t e n . Erst hierdurch wird die formale Möglichkeit allgemeinen Handelns zur Wirklichkeit eines gültigen ethischen Gesetzes für die Menschen.

Die Einführung des objektiven τὰ ἑαυτοῦ πράττειν hat nichts mit einer multiplicatio principii praeter necessitatem zu tun, sondern bringt nur die Quantität des Prinzips zum Abschluß, macht es ganz und überwindet es, um es von der formalen Voraussetzung zum allgemein qualitativen Grundsatz zu erheben.

Wäre das Grundgesetz des sittlichen Handelns nur ein kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft, so würde es wohl zur apriorischen formalen Begründung des Handelns taugen, jedoch seine Bestimmung unter Nichtachtung des naturgegebenen Unterschieds unter den Menschen ausüben, ja, sich nur an die Form und nicht an die ganze Wirklichkeit der Individuen wenden. Dies aber ginge auf Kosten der Individualität, wie deutlich aus dem Grundgesetz der

reinen praktischen Vernunft erhellt : " Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte ". Nun ist doch klar, daß Gesetze, wenn nicht Verbote, doch nur die Richtung des Handelns angeben und gegenüber dem individuellen Fall ohnehin oftmals versagen. Die Konsequenz des Handelns soll sich bei Kant außerdem nach der einen, d.h. dann in allen Menschen notwendigerweise gleich vorgestellten praktischen Vernunft richten. Wenn man die Folgen, die daraus resultieren, bis ans Ende ausdenkt, muß man entweder zur Annahme völliger Einheitlichkeit (Gleichheit) des Handelns gelangen, weil sich keine Unterschiede innerhalb der einen praktischen Vernunft angeben lassen, (sondern höchstens unterschiedlicher Gebrauch), womit sich das Prinzip aber selbst aufhöbe. Oder man müßte, was gemäß der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten näher liegt, die notwendigen Unterschiede der Mitglieder eines Reiches der Zwecke, das um seiner Vollkommenheit willen doch verschiedener sich ergänzender Individua bedarf, auf die praktische Vernunft zurückführen. Dann müßte sie in sich verschieden sein und ihre Einheit wäre aufgelöst. Auch abgesehen von diesen beiden Fällen läßt das lediglich formale Wesen des kategorischen Imperativs alles Handeln in einer wertelosen Welt vor sich gehen. Denn hinsichtlich des Wertes bestände dann kein Unterschied zwischen den Sachen. Damit hätte aber auch das Dasein die festen Haltepunkte verloren. Ein allgemeiner ordo fehlte. Nichts hätte Wert.

Jedenfalls wäre der Mensch in der formalistischen Ethik von der bewußten Mitgestaltung an der Verwirklichung der Welt sowie von der Einsicht in die zur Durchführung vorgelegte sinnvolle Ordnung radikal ausgeschlossen. Endlich kennt die formale Ethik (ebensowenig wie die absolute Gebotsethik) eine Zusammenfassung der Individuen bzw. eine entsprechende Unterteilung des Gesamt in verschiedene Kollektive. Alle Vernunftwesen sind dem Vernunft-, alle Menschen dem Gottesgesetz unterworfen. Vor diesem alles überstrahlenden Licht verschwinden die Umrisse politischer Individuen im Großen und im Kleinen.

Dagegen differenziert sich die dem τὰ ἐαυτοῦ πράττειν verschriebene Morallehre bis ins Kleinste, ohne auch nur etwas an Allgemeinheit aufzugeben. Aus ihr nimmt sie die allgemeine Gültigkeit, um sie sofort grundsätzlich auf individuelle Aretai abzuleiten, die zu Kollektivaretai zusammengefaßt werden. Durch die Spezialisierung auf die fachliche Leistung fordert und fördert sie, nicht wie andere Ethiken die gute Tat, sondern die jeweils beste und höchste Leistung. Unter der Rücksicht auf aktives und passives τὰ ἐαυτοῦ πράττειν schließt sie endlich alles, was da ist, unter einem vielfältigen und doch einheitlichen Gesetze zusammen. Es ist ganz weit individuell gefaßt und deshalb unterstehen ihm neben den Individuen auch deren Gemeinschaften, z.B. der Staat wiederum als eine Art Individuum für sich und ebenso die verschiedenen Stände. So wird die Allgemeinheit jeweils durchbrochen und aufgeteilt, aber die Allgemeingültigkeit nicht aufgehoben.

Die Ungleichheit sieht sich weder dem Zufall ausgeliefert noch des inneren Zusammenhalts beraubt, denn sie entfaltet sich aus dem nährenden Boden des Ideenkosmos, der das Sein verheißt, indem er alles unter die Verpflichtung zur höchsten, schönsten und besten Leistung nimmt. Die Abhängigkeit der Idee selbst von der Idee des Guten verleiht dazu dem aktiven praktischen Subjekt wie seinem passiven Objekt erst die Möglichkeit, durch die Richtung auf das Gute, ohne das alles nichts ist, zu sein. Unter ihm finden sich alle, auch die verschiedenartigsten Tätigkeiten als Einheit und als großer Wert zusammen. Diese Zusammenfassung in der Tendenz auf das Gute erhebt also die einzelnen Leistungen über den Zustand der Zufälligkeit und Unordnung hinaus in die Harmonie, die als wesentliche Aufgabe noch zu behandeln ist. Im Blick über die Ideen auf das Gute, gewissermaßen auf den transzendenten Fixpunkt, nach dem sich das Tun, wie die Schifffahrt nach dem Polarstern, richten soll, vereinigen sich quantitative generelle (formale) Allgemeinheit des τὰ ἐαυτοῦ πράττειν und apriorische ideale Allgemeingültigkeit, füllt sich eine bei allen Menschen vorzufindende Form mit dem Inhalt

ihres Sollens.

Die aus den Ideen wirkende Verpflichtung zum Sollen ist so groß, daß N.Hartmann (Ethik, S.108 f) sich gedrungen sieht, Ideen und Werte geradezu gleich zu setzen. " Werte sind der Seinsweise nach Platonische Ideen. Sie gehören zu jenem von Plato zuerst entdeckten anderen Reich des Seins, das man wohl geistig erschauen, aber nicht sehen und greifen kann ". Man darf hier allerdings auch nicht versäumen, auf den Unterschied zwischen Werten und Ideen hinzuweisen, der darin besteht, daß sich die Werte nur durch ein Wertsein vor dem anderen Sein auszeichnen, während Platons Ideen alles Sein haben und vergeben, so daß kein anderes Sein neben ihnen ist.

Gleichheit und Ungleichheit im Prinzip

Im Laufe seines Philosophierens sucht Platon die Verbindung des Sollens mit dem τὰ εὖ τοῦ πάτεαι immer genauer zu fassen, hängt doch alles davon ab, es rückhaltlos dem Sein zu öffnen. Der große Rahmen ist, wenn auch noch mythisch gefärbt, schon in der Apologie gegeben. Man führe, so heißt es dort, indem man das Seinige tue, den mittelbar durch Träume oder Orakel in das Herz gelegten göttlichen Auftrag durch.

Das ist absolute Heteronomie im Gewande unreflektierter Theonomie. Für die Wahrheit des Auftrags gibt es zunächst ein nur negatives Kriterium, die Warnung durch das Daimonion, was sich ungünstig genug auswirken muß, wenn mit der Logisierung und Rationalisierung des Denkens die Sicherheit dieser Stimme nachlassen sollte. Weil die göttliche Stimme, das sokratische Daimonion, eben ausschließlich negativ vor dem Unrecht warnt, muß es durch allgemein gültige richtungweisende positive Anhaltspunkte, hier Traum oder Orakel, ergänzt werden. Im Ganzen genommen gehört diese Begründung des Handelns noch sehr dem mythischen Bereich an. Allerdings ist die Abstraktion bereits weitgehend fortgeschritten. Die vordem gestalthafte göttliche Erscheinung ist zum Traum oder zur abratenden Stimme ge-

worden. Im Kriton ist die Entscheidung über das Handeln zeitentsprechend in den Logos verlegt. Die eigene Überlegung folgt nach eingehender Prüfung dem Rate dessen, der der Beste zu sein scheint (Kriton 46 b). Dieser sich anbahnende ethische Entscheidungsrationismus vermeidet die Klippe des Subjektivismus durch seine Unterwerfung unter das Gesetz, unter Gott oder unter menschliche Autorität. Die Lehre von der Seele als der eigentlichen Vermittlungsstelle zwischen Mensch und Gott tritt noch nicht in Erscheinung. Infolgedessen fungiert als negatives Kriterium lediglich der Untergang des Leibes, ein körperlicher Schaden, ohne die erklärende Zwischenschaltung der Seele als Auslöserin des Übels. Die Verweisung an den Wissenden, an den Ratgeber in Sachen der Arete, bleibt hinsichtlich der Tiefe der ethischen Triebkräfte hinter dem Vertrauen auf das sokratische Daimonion zurück. Den entscheidenden Vorstoß zur Humanisierung der Ethik (im Sinne des Worts) bringt endlich der Dialog " Protagoras ". Denn dort wird von der Anlage zur Arete gesprochen (Prot. 325 b). Der Dialog " Laches " schon gibt sie an : Die menschliche Seele. Bereits das Thema weist darauf hin : " Wie kann den Seelen der Jünglinge Arete beigebracht werden ? ".

Die Arete ist in der Menschenseele. Diese ist dank ihrer Fähigkeiten der gegebene Mittler zwischen Hier und Jenseits. Sie verbindet die endlichen Menschen mit Gott. Durch sie allein vermögen, wie schon gesagt, die Sterblichen zur Kenntnis des Allgemeingültigen, Dauernden, des wahren Seins, d.i. der Ideen zu gelangen. Niemals könnte die Seele das Wissen der Ideen von hier haben, mag die sinnliche Welt des Werdens und des Vergehens immer wieder zu geistiger Tätigkeit anregen. Das wahre Wissen kommt nicht von den Erscheinungen her. Es stammt vielmehr, die Erscheinungsdinge nur zum Anlaß seiner Erkenntnis benützend (Phaidon 74; Phaidros 250), aus dem Jenseits, aus den Ideen. Die Seele hat es von " früher her " noch in sich. Es ist infolgedessen apriori, von früher. " Wir müssen es, wie es scheint, schon vor unserer Geburt gewonnen haben ".

Für Platon entspricht, wie ebenfalls schon hervorgehoben, das logische " umfassender " dem ontologischen " früher ". So erfaßt das Erkennen in der Idee das wirkliche Sein (ὅντως ὄν), das Dauernde (αἰεῖ), sich gleichbleibende (κατὰ τὸ αὐτὸ ὄν), das an sich Seiende (τὸ αὐτὸ κατ'αἴτιόν). Allein der Noesis eröffnet sich die Idee, nur der denkenden Schau zeigen sich die ewigen, keiner Veränderung unterworfenen unsinnlichen Wesenheiten, die einzigen Gegenstände richtigen Denkens (νοητά). Als solche erstrecken sie sich trotz ihrer Ferne bis in die Seele hinab, ja gehören ihr als oikeia episteme, als " eine uns von Haus aus zugehörige Erkenntnis " (Phaid.) und sind ihr ganz wesentlich zu eigen. So vollendet sich in der Tiefe der Seele der Kreis des Wissens, vermählt sich das Unendliche dem Endlichen.

Da die A r e t e Wissen ist, erstellen die Ideen die a p r i o r i s c h e n und a l l g e m e i n g ü l t i g e n o b j e k t i v e n A n h a l t s p u n k t e des Handelns, nach denen das A b s o l u t e, soweit empirisch möglich, zur T a t werden soll.

Vor den Ideen schrumpfen die irdischen Unterschiede des Menschen zu einem Nichts zusammen, weil beide Welten so sehr von einander geschieden sind. Die Ideen wirken deshalb in gleicher Weise für alle Menschen als verpflichtende Vorbilder.

Aber die Menschen unterscheiden sich trotzdem auch wieder durch die Ideen, vor denen sie doch gleich erscheinen. An dieser Stelle taucht ein Gedanke auf, der in der Wertethik eine große Rolle spielt.

Nach Scheler unterscheiden sich die Menschen nämlich durch die Höhe der Werte, die ihnen zur Verwirklichung zu Gebote stehen. Der Einzelne findet einen gewissen Ausschnitt aus der Wertmaterie für sich vor, " daß sein eigener möglicher sittlicher Wert an erster Stelle davon abhängt, welche Wertmaterien überhaupt ihm im Streben zur Wahl vorliegen und welche Höhe sie repräsentieren " (M.W. S. 38). Die Verbindung der persönlichen Sitt-

lichkeit mit der Höhe der Wertmaterie ist, wie schon gesagt, abzulehnen. Davon unabhängig ist es richtig, als das Korrelat der in der Selbsterkenntnis gefundenen eigenen Idee des gewöhnlichen Menschen nicht den ganzen Ideenkosmos, sondern einen mehr oder weniger umfassenden Ausschnitt daraus anzunehmen. Dieser Teil entspricht dem tatsächlichen Wirkungsbereich des betreffenden Individuums, so daß dem Handeln des Einzelnen wirklich Grenzen gezogen sind, die teils von ihm selbst herrühren, teils auf die äußeren Umstände zurückgehen. Soweit die Ausschnitte gleichsam auf verschiedener Höhe im Wertreich liegen und darin niedere und höhere Stufen einnehmen, bedingen sie rückwirkend allerdings eineebensolche politisch-wirtschaftliche (soziale) Einstufung des betreffenden Individuums. Die in der Individualität verankerte und an den erfaßten Ideen abzulesende Ungleichheit der Menschen, die in ihrer Endlichkeit nicht alle Ideen zu erschauen im Stande sind, gibt der Gesamtheit die Aussicht, einstens die dem Einzelnen verwehrte Totalität des Handelns zu erreichen.

Die ungleiche Veranlagung wird der Gemeinschaft dienstbar, damit die Menschen sich gegenseitig für ihre Aufgaben stützen und der eine den anderen für die jeweils höhere Arbeit entlaste, um dem Besseren die Unabhängigkeit für ihr wertvolleres (aber nicht im höheren Maße sittliches) Tun zu schaffen. Es kann unter diesen Verhältnissen trotzdem keine Rede davon sein, das eine, niedrigere Handeln verdiene also weniger den Ruhm der Sittlichkeit; denn daß alles auf Ideen ausschauende Tun gut sei, wird von der sämtliche Ideen umfassenden Idee des Guten bewirkt, weshalb auch die geringste, wenn nur eine Idee zum Vorbild habende Tat, mit Recht gut heißen werden kann.

Der Mensch vollendet sich in sich selbst, auch wenn er Geringeres tut, vorausgesetzt, daß er es als das Seinige tut. In diesem Sinne sagt z.B. Goethe : " Der geringste Mensch kann komplett sein, wenn er sich innerhalb der Grenzen seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten bewegt;

aber selbst schöne Vorzüge werden verdunkelt, aufgehoben und vernichtet, wenn jenes unerlässlich geforderte Ebenmaß abgeht " (" Maximen und Reflexionen " (Müller), Stuttgart, 1944 (Kröner); Nr.339).

So ergibt sich : Das absolute Anderssein der Ideen garantiert die Gleichheit der Menschen vor dem Sollen, die Beziehung zu den Ideen läßt der Verschiedenheit Spielraum.

Das Prinzip und sein Verhältnis zu Individual-, Standes- und Kollektivarete.

Das Prinzip *ἡ ἐαυτοῦ πρᾶξις* gewährt sämtlichen wirklichen Aretai die Möglichkeit des Beieinanderseins. Dabei werden die nur für eine bestimmte Gruppe von Menschen gültigen Vorschriften, z.B. der Adelsarete, umgewertet, soweit sie dem allgemeinen Prinzip widersprechen, aber nicht abgewertet. So erfährt der mythische Amoralismus der Standesarete gemäß der Logisierung des Denkens eine notwendige, der Wandlung des Lebens entsprechende Umstellung. Er wird ethisiert und dadurch in den größeren Zusammenhang gebracht. Freilich geschieht dies auf Kosten der vorher allein maßgebenden Eigenheit. - Man könnte das ganze Verfahren ungefähr mit der Angleichung (Verteilung) der Unterschiede des pythagoreischen und syntonischen Kommas auf die ganze Oktave vergleichen, um die größte mögliche akustische Reinheit der wohltemperierten Stimmung in der Musik zu erzielen ¹⁾. - Daher fallen, wenn in der Ethik der Agonalismus modifiziert wird, nur die wilden Triebe, die zwar mächtig aufschießen, aber dem Baume letztlich die Kraft für die Früchte entziehen. Die zu Platons Zeit üblichen offiziellen und nicht offiziellen Agone waren schon längst zum Tummelplatz der Rekordsucht geworden und hatten viel von ihrem Adel verloren, so daß später Alexander auf die Frage, warum er nicht an den olympischen Spielen teilnehme, sagen konnte, er würde sich beteiligen, wenn Könige dort kämpften.

1) Um 1700 errechnete Andreas Werkmeister die " gleichschwebende Temperatur ".

So schmerzlich die Vorherrschaft der einseitig trainierten Sport-Spezialisten war, man konnte sich angesichts der nicht nur bei den Körperübungen von den Spezialisten erzielten Erfolgen nicht länger der Einsicht verschließen, daß eben Spezialisten das Meiste in ihrem Fache leisteten. Das anspruchsvoller gewordene Leben war außerdem auf die vielfache Spezialisierung auf Gedeih und Verderb angewiesen; denn es wohnt jeder weit fortgeschrittenen Vereinzelung der Berufe und Tätigkeiten die schleichende Gefahr inne, daß sie den Zusammenhang mit dem Ganzen verliere. Man konnte auch um des verfeinerten Lebens willen nicht auf die fachliche Höchstleistung verzichten. So war die Frage : Wie läßt sich die Spezialisierung erträglich, wie politisch machen und auf diese Weise mit geringster Gefahr erhalten ?

Fürs erste ist hier der Möglichkeit eines Fehlschlusses vorzubeugen. Zwischen der sokratischen Ironie des Nichtwissens und der Forderung nach Spezialisierung der Berufe scheint ein Widerspruch zu bestehen. Denn gerade angesehene, auf erlernte und erfolgreich angewendete Berufskennntnisse stolze Männer, wirkliche und anerkannte Spezialisten, überführt der Philosoph mit Vorliebe des Nichtwissens gerade um die letzten Angelegenheiten auch ihrer Berufe. Es handelt sich dabei immer wieder um den Sprung vom Berufswissen zum Wissen um das Allgemeine, um das Gute, an den der Gefragte gar nicht denkt und auf den er dann von Sokrates aufmerksam gemacht wird. Man könnte da vorschnell schließen, jeder müsse sich vor aller speziellen Berufsausbildung allgemeine Kenntnisse aneignen. Aber gerade dann würde das Allgemeine wieder isoliert stehen, während es Sokrates doch auf die vollkommene Ethisierung der betreffenden Tätigkeit ankommt. Nur in Verbindung mit dem ethischen Zweck erlangt die Leistung allgemeinen Sinn und ihre Berechtigung und erreicht als eine besondere, um des einen Zieles willen auf andere Möglichkeiten, nur auf das Gute nicht, verzichtende Tätigkeit die höchste mögliche Leistung. Der platonische Sokrates wird darum nicht müde, die Beschränkung auf einen Beruf zu fordern. So schon Apol.

22, wo bereits die Grundansicht auftritt : Jeder weiß nur in seinem Fache Bescheid und kann nur in seinem Beruf etwas wissen und vollbringen. Ein Fehler wäre es, sich einzubilden, auch anderes zu kennen. Die Spezialarbeit ist jedoch durch die Bindung an die Ideen über ihren engen apolitischen und sittlich indifferenten Horizont hinausgehoben und in ein ideales Verhältnis gebracht. Alle Tätigkeit des $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ richtet sich aus der Beschränkung ihres fachlichen Einzeldaseins über die Ideen auf das einzige allgemeine Ziel, auf das Gute. Hiermit schließt sich der Ring des Handelns. Im $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ vollendet es sich jenseits von aller Subjektivität und dennoch im Einklang mit dem wahren Selbst und mit Hilfe der Ideen zum höchsten Wert hin. Wer nur immer wirklich das Seinige tut, führt in Wirklichkeit Gutes Willen aus. Wahre selbstbestimmung gleicht sich so durch das ideale Gute, das sie erstrebt, bewußter Bestimmung im Sinne der Gottheit an und eine solche Handlungsweise ist jedem im Prinzip der platonischen Ethik vorgeschrieben.

Umgekehrt soll jedem auch das Seinige, ihm speziell Gebührende, die richtige Behandlung zuteil werden. Platon entwickelt hiezu eine vom Begriff unserer Gerechtigkeit wesentlich abweichende Auffassung, die eine genaue passive Kehrseite des Prinzips $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ darstellt und der Ungleichheit der Individuen gerecht werden soll.

Passive Gleichheit ist für Platon nicht die gleichmachende, alle Unterschiede des Ranges und der Persönlichkeit einlehnende Zuteilung des Gleichen, völlig gleiche Behandlung usw., sondern die gestaffelte, Wert und Sonderdasein des Einzelnen berücksichtigende sogenannte geometrische Gleichheit (Leg. 757 a) : " Es gibt nämlich zwei Arten von Gleichheit, die zwar denselben Namen führen, in Wirklichkeit aber vielfach gegeneinander den größten Gegensatz bilden. Die eine Art vermag jede Stadt und jeder Gesetzgeber leicht in die Ehrenstellen einzuführen, die Gleichheit nach Maß, Zahl und Gewicht, die er bei Verteilungen durch das Los richtigstellt ". " Dagegen die eigentlich wahrste und beste Gleichheit läßt sich nicht von jedermann so ganz

ohne Schwierigkeiten erkennen. Hier liegt die Entscheidung in der Hand des Zeus ". - Für die Menschheit des zweitbesten Staates ist sie stets nur im geringen Maße vorhanden; aber soviel oder sowenig davon sich auch bei Staaten oder einzelnen berühmten Bürgern befinden mag, sie bleibt die Quelle von allem erdenkbaren Guten. Sie teilt dem Bedeutenderen mehr, dem Geringeren weniger zu und gibt einem wie dem anderen seinen angemessenen Teil nach seiner Natur. Namentlich verleiht sie auch den an inneren Vorzügen Höherstehenden stets höhere Auszeichnungen" = Ämter. " Denn die hierin liegende Gerechtigkeit ist für uns wohl immerdar die gerechte Staatsklugheit " (Leg. 757 a).

Das Prinzip und die Ideen.

Die Annahme, daß jeder das Seinige zu tun habe, führt zur Anerkennung einer Summe von Individualaretai, die alle Personen und das Feld ihrer Betätigung, also alles, was da ist, in der subjektiv-quantitativen formalen Allgemeinheit umfaßt. Diese Erweiterung liefe bei Vernunftwesen, wenn nur einmal die Klippe des Subjektivismus überwunden ist, allenfalls auf die Möglichkeit des Beisammenseins aller Individuen unter möglicher Wahrung ihrer Eigenständigkeit hinaus. Auch die Ausdehnung der Aretai über den nicht-menschlichen passiven Teil der Welt würde nicht über ein harmonisierendes Postulat auf der Grundlage des Mitleidens hinausgehen, wenn nicht das Prinzip des allgemeinen τὰ ἔχοντος πράττειν an die Ideenlehre gebunden wäre (objektive qualitative inhaltliche Allgemeinheit). Dadurch wird eine Forderung prinzipiell in die Ethik übernommen, der man sonst nicht in ihr zu begegnen pflegt, nämlich die schon erwähnte, mit der Allgemeinheit verbundene Forderung absolut bester Leistungen, die gleichberechtigt neben Maximen tritt, die auf die Sicherung des Zusammenlebens zielen, womit sich die Morallehre sonst im allgemeinen zufrieden

gibt ¹⁾. Die Ideenlehre bekrönt die platonische Ethik.

Das ethische Handeln ist, wie bekannt, in Bezug auf das Subjekt eine Angelegenheit der Selbsterkenntnis, in Bezug auf das Objekt eine Sache der äußeren Erkenntnis. Diese erfährt dank der göttlichen Eigenschaften der Seele, die dem Logistikon die Erkenntnis des Guten vermitteln, den Gegenstand der praktischen Tätigkeit in seinem wahren Sein, d.h. wie er dort (bei den Ideen) ist und hier sein soll. Jene andre gestattet die Einsicht in die eigene Anlage.

Beide reflektieren auf das Gute. Die äußere Erkenntnis nimmt ihren Weg über die Ideen, die innere über das Oikeion, das man die persönliche Idee des Subjekts nennen könnte, je auf das Gute hin. Durch das Gute wird das Oikeion im τὰ ἑαυτοῦ πράττειν praktisch. In ihm leitet die Erkenntnis der inneren zur Erkenntnis der äußeren Welt über; denn das Prinzip verlangt das Wissen um das Gute auch der Objekte, vom Standpunkt des Objekts aus, jedenfalls der zum Ausübungsbereich des Oikeion gehörenden. Nach dem Erfassen der eigenen Veranlagung und Bestimmung, die zugleich subjektive Verpflichtung zum Guten bedeutet, hilft die Wissenschaft dem betreffenden Individuum die jeweils spezifische Arete vollbringen.

Darum ist die platonische Wissenschaft eigentlich E t h i k und deshalb nicht rein oder " objektiv " und um der Erkenntnis an sich willen da, sondern eben einzig zum D i e n s t d e s G u t e n berufen und insofern erst berechtigt. " Nicht das erkenntnismäßige Leben überhaupt macht das Wohlbefinden und Glücklichsein aus, auch nicht das Leben nach allen übrigen Erkenntnissen zusammen, sondern nur das nach jener einzigen, nämlich der des Guten und

1) Ansätze in der materialen Wertethik, die den Vorrang des jeweils höheren Wertes fordert; vorher bei Nietzsche : Höher !

Bösen " (Charm. 174 c) ¹⁾. Sie allein nützt; denn " daß alles wohl geschehe und nützlich, das wird uns versagt bleiben, wenn wir jene Erkenntnis nicht haben " (ibid.). Folglich gibt es keine wahre Erkenntnis außer zum Zwecke und im Bereich des Guten. Platon braucht keinen Primat der praktischen Vernunft aufzustellen, weil die theoretische Vernunft nicht von der praktischen getrennt angenommen wird, so sonderbar es klingen mag.

Platon kennt grundsätzlich keine Trennung von theoretischer Erkenntnis und praktischem Wissen, wie sie bei uns üblich ist. Wenn dagegen N. Hartmann im 17. Kapitel (S. 144 f) seiner " Ethik " das Verhältnis des idealen Seins der logisch idealen wie der ethisch idealen Sphäre zur Wirklichkeit vergleicht, gelangt er zu folgendem, der heutigen allgemeinen Auffassung entsprechendem doppelten Ergebnis : 1. Logisch ideale Strukturen geben in weitem Umfang zugleich die Strukturen des realen Seins ab. Daß diese Übereinstimmung tatsächlich weitgehend wiederum nicht besteht, hat keine Bedeutung; denn " alle Beziehung zwischen den beiden Reichen des Seins erstreckt sich nur auf die Sphäre der Deckung " und " die überschießenden Teile beider Sphären stehen beziehungslos da, haben keine Gemeinschaft ". Sie stehen sich indifferent gegenüber.

Auf ethischem Gebiet ist ebenfalls eine gewisse Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung des Idealen und

- 1) Vgl. J.J. Bachofens Forderung : " Es muß die Zeit kommen, in welcher der Gelehrte seine Studien zu den höchsten Dingen ernstlich zur Rede stellt und sie hiezu in eine richtige Stellung bringt " (An Savigny, 1834).

Joubert will die Wissenschaft überhaupt nur den Tugendhaften vorbehalten. " Man verschließe die Wissenschaft denen, die keine Moral besitzen " (Moral).

Mit der größten Radikalität verwirft der Religionsphilosoph Leo Schestow jede um der Objektivität willen indifferente Wissenschaft mit der Begründung, " daß das Streben nach Objektivität vom Teufel, vom Fürsten dieser Welt kommt und ein zuverlässiges Anzeichen völliger Gleichgültigkeit gegen andere Welten ist " (Potestas clavium, Mchn., 1926, S. 388).

Realen zu beobachten. A b e r d i e G r e n z e n d e r Ü b e r e i n s t i m m u n g h e b e n h i e r d i e B e z i e h u n g n i c h t a u f . E t h i s c h i d e a l e s A n - s i c h s e i n n a g e l t v i e l m e h r " d i e s e n W i d e r s t a n d a l s e i n G e - g e n s a t z - u n d S p a n n u n g s v e r h ä l t n i s f e s t , e s n e g i e r t d a s i h m w i d e r s p r e c h e n d e R e a l e , w i e w e i ß g e g r ü n d e t d i e s e s o n t o l o - g i s c h a u c h s e i n m a g , s t e m p e l t e s a l s w e r t w i d r i g a b u n d s e t z t i h m d i e I d e e s e i n e r e i g e n e n S t r u k t u r e n t g e g e n . D a s s i t t l i c h e B e w u ß t s e i n e m p f i n d e t d i e s e s E n t g e g e n s e t z e n a l s S e i n s o l l e n " (E . S . 145). A n I n d i f f e r e n z z w i s c h e n W e r t u n d W i r k l i c h k e i t i s t n i c h t z u d e n k e n .

Die Scheidung eines indifferenten Verhältnisses zur Wirklichkeit bei logisch idealen Strukturen der Erkenntnis-sphäre und einer differenten Beziehung zur Realität bei der ethisch idealen Sphäre des praktischen Verhaltens wird bei Platon zu Gunsten der praktischen Anschauung aufgehoben, sofern theoretische und praktische Seite sich nach Gegenständen richten, die von Natur aus Werte darstellen, d.h. soweit sie sich nach der I d e e orientieren. In den I d e e n s t e l l t s i c h d e r a l l e i n i g e G e g e n - s t a n d d e r p l a t o n i s c h e n E r k e n n t - n i s d a r . D a n k d e m Z u s a m m e n h a n g m i t d e r I d e e d e s G u t e n o f f e n b a r e n s i e s i c h z u g l e i c h a l s W e r t e . S o s c h l ä g t d a s E r k e n n e n , b e v o r e s n o c h l o g i s c h i n d i f f e r e n t w e r d e n k o n n t e , s c h o n i n e i n d i f f e r e n t e s S o l l e n u m . B e r e i t s i m E r f a s s e n , i n d e r " S c h a u " , i s t d a s S e i n s o l - l e n m i t g e g e b e n .

Der praktische Charakter dieser Schau veranlaßt N. Hartmann, das Phänomen des Wertfühlens geradezu mit der platonischen Schau zu identifizieren. Er schreibt :
" Das platonische Motiv des ' Schauens ' gerade paßt gut zu auf das, was die materiale Ethik ' Wertfühlen ' nennt " (E . S . 109).

Die Ideen als Gegenstand der Wissenschaft.

Natorp hat in seinem bekannten Buche : Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus 1903, 2.Aufl. vermehrt um einen metakritischen Anhang 1921, die Idee als Methode gedeutet. Dagegen haben sich vor allem gewandt : H. Gompertz, Platons Ideenlehre, Arch.f.Gesch.d.Phil.

Bd.18, 1905;

E. Hofmann, Platon, ein Vorgänger Kants ? Programm, Rös-
sel;

Krist.B.R.Aars, Platons Ideen als Einheiten, Arch.f.
Gesch.d.Phil., Bd.23, 1910;

C. Ritter, Platon, 1923, Bd.II.

Die Haupteinwände gegen Natorps Interpretation finden sich bei H. Leisegang, " Platondeutung der Gegenwart " im Abschnitt " Ideen " zusammengestellt.

Indem Natorp die Idee als Methode, als Hypothesis (= Prädikat möglicher Urteile) nimmt und ihr nur in der Vernunft Existenz zubilligt, wird er der ontologischen und axiologischen Bedeutung nicht gerecht. Zugegeben, daß sie sich auf die Erfahrung bezieht, - selbst bei Platon hebt die Erkenntnis von unten her gesehen mit der Erfahrung an (Phaidon 75 a-e) - erschöpft sie sich nicht in der Bestimmung ihres Gegenstandes, sondern erfüllt ihre eigentliche Aufgabe erst in der Enthüllung der Differenz, die zwischen der Idee und ihrem Korrelat besteht. Erst so wird deutlich, was das Objekt an und für sich zu sein hat und welcher Platz ihm in der Ordnung der Welt zugewiesen ist. Eidos ist Ordnungsprinzip (Gorg. 503 : τὰ ἔξῃ).

Natorp verlegt den Schauplatz platonischer Wissenschaft in die Ebene eines Realitätsbegriffes, dessen logische wertefreie Quantität Platons Auffassung nicht gerecht wird, weil bei ihm nicht ein ebener Bereich alles Sein, Dasein wie Sein, trägt; vielmehr stehen sich verschiedene qualitativ unterschiedene Bereiche des Seins gegenüber, noch genauer übereinander, wobei sich Sein zu

D a s e i n (Nichtideesein) wegen der Differenz verhalten wie S o l l e n zu Vorhandensein, oder, von den Ideen aus gemessen, S e i n zu N i c h t s e i n als N i c h t - i d e e s e i n . Der Streit um die Bedeutung der Idee rührt aber daher, daß sie tatsächlich zwei Funktionen als ihr eigentümliches Ergon betätigt :

Die erste geht a u f d e n B e g r i f f , um festzustellen, als was das Objekt überhaupt anzusprechen sei. Die zweite, aber gleichzeitige Aufgabe, gibt der ersten Sinn, wenn sie die i d e a l e B e s t i m m t h e i t d e s G e g e n s t a n d e s , der fürs erste nur als er selbst nach seinen logischen allgemeinen Merkmalen begriffen ist, für ihn selbst und für seine Stellung innerhalb des Kosmos aufruft.

Sobald der Gegenstand auf die Idee bezogen ist, erfährt er seine Bestimmung, w a s e r i s t und w a s e r z u s e i n h a t . Es entscheidet also nicht die theoretische Tatsache der Parousie oder Methexis, die als solche begrifflich immer, selbst noch in verschwindendstem Maße festzustellen sind, endgültig über den Gegenstand; denn sie umschreibt ihn nicht in seinem individuellen und dennoch apriori gültigen Seinsbestand. Sein verleiht bloß die Aufnahme der Idee mittels des Peras, das größte Maß von Idealität-Sein, welches auf Erden durch Einpassung in den Kosmos zu erreichen ist.

Natorp eliminiert die eigentlichen idealen Qualitäten der Idee, d.h. ihre ontologischen und axiologischen Qualitäten, weil er von Kant nicht loskommt und ganz offensichtlich Kantisches in Platon hineinzuarbeiten versucht. Da bei Kant die Idee jedoch durchwegs mit dem Makel der Ungewißheit auftritt, keiner höheren Anerkennung als der regulativer Brauchbarkeit gewürdigt, ja zur Illusion verflüchtigt wird, kurz gesagt, vom kritischen Standpunkt aus sehr fragliche " Wahrheit " besitzt, scheidet Natorp alle diese Unsicherheitsfaktoren aus, so daß am Ende nur die begrifflich " sichere " Seite einer Idee übrig bleibt, die allerdings keine mehr genannt zu werden verdient.

Goethe sagt einmal : " Wer sich vor der Idee scheut,

hat auch zuletzt den Begriff nicht mehr " 1). Der Satz gestattet auch die Umkehrung : Wer auf den Begriff verzichtet, kann die Idee nicht verwerten. Aristoteles beschreibt ihre Wirkung (Met. A 6, 987, b7-10) : " τὰ δαισθητὰ παρὰ τὰυτα καὶ κατὰ τὰυτα λέγεσθαι πάντα " , und meint damit die Ideen, um fortzufahren : " κατὰ μέθεξιν γὰρ, πολλὰ τῶν συγνωνυμένων τοῖς εἶδεσι " . Die Idee ist ἐκμαγῆον und κρίσις .

Aber auch als Wert, als was sie nach der anderen einseitigen Deutung angesehen wird, wäre die Idee, der einzige Gegenstand wahrer Erkenntnis, für sich genommen und ganz rein nur Wert, auch " unbrauchbar ", da sie keinerlei erkenntnisrelative Kraft besäße. Sie könnte damit auch keinen Wert geben, da sie zu den Gegenständen gar nicht in Beziehung zu setzen wäre. Man wüßte am Ende nicht, wo man ihn anzubringen hätte, zu welchem Objekt er gehörte, ähnlich - mutatis mutandis - wie nach " Philebos " ein Mensch nicht einmal nach Hause fände, auch wenn er die Kenntnis des idealen Kreises, der idealen Kugel usw. hätte. Das ändert natürlich nichts am panethizistischen Charakter der platonischen Wissenschaft, der so umfassend ist, daß in ihr nur Seiendes, d.i. Gutseiendes für erfaßbar gilt, zumal " beide " Erkenntnisverfahren zusammen wirken und sich nicht trennen lassen. Die Ideen, nur als Werte betrachtet, würden also, obwohl sie Werte kat' exochen darstellen, in die entgegengesetzte Situation wie bei den Marburgern geraten, wenn sie als Ideen einzig wie Werte bestehen sollen.

Diese Interpretation geht auf Lotzes Theorie von der Geltung zurück (Logik, Lpz. 1910, S. 513). Bei Fr. Bamler (Dar Irrationale bei Platon, Diss. Gotha 1916), der von den Ideen als Werten spricht, wird das Übersteigen der Idee über die Begrifflichkeit deutlich, wenn es heißt : " Indem das Wissen keinen rein logischen, sondern einen metalogischen Gegenstand, die Ideen ergreift, wird es

1) " Maximen und Reflexionen (Müller), Stuttgart 1944, Kröner; Nr.1048.

selbst aus einer logisch-intellektuellen Funktion eine mystisch-irrationale, d.h. Platon kann unter dem Wissen nicht das diskursive Erkennen verstehen " (S. 92). Darum sieht Bamler in der Idee allein die werterfassende Instanz einer unmittelbaren Anschauung.

Wenn aber M. Scheler, diese Gedanken weiterführend, vom Wertreich (das auch Hartmann den Ideen gleichsetzt), sagt : " Zu definieren ist hier natürlich nichts ", so drängt sich die Frage auf, wie steht es dann, wenn hier nichts zu definieren ist, mit der Möglichkeit der Verständigung über die Idee ? Es gäbe ja keine, denn die Idee ließe sich, sofern sie nur Wert ist, begrifflich nicht fassen. Sie wäre ausschließlich blind-praktisch. In ihrer Irrationalität wäre sie wissenschaftlich nicht "verwertbar". Daher setzen alle Deutungen der Idee als Wert unausgesprochen neben der Idee eine Wissenschaft begrifflicher Methode - als Ergänzung - voraus und trennen so, was bei Platon Einheit ist, da die Idee das einzige Vehikel der Wissenschaft vom Sein darstellt und diese besteht in der ständigen Überblendung des Daseienden durch sein Sollen.

Lediglich die Phänomenologie, wie sie bei Husserl erscheint, kommt dem platonischen Idealismus auf gewisse Weise nahe.

Daß Natorps Definition der Idee als Methode ihr Wesen nicht trifft, leuchtet auch daraus hervor, daß er von seiner Interpretation aus den ethischen Charakter der sokratischen These vom Nichtwissen verkennen muß. Es bedeutet nicht - wie bei Natorp - das Nichtverstehen des empirisch zwar Bewußten, ein Wissen also, das strengeren logischen Ansprüchen nicht stand hält, sondern fordert vielmehr jedes Wissen im vorhinein vor den Richterstuhl des Ethischen, wo es sich zu bewähren hat, um wahre Aussage zu sein.

Mit vollem Recht hebt daher Max Hiestand die ethische Absicht eines Nichtwissens hervor, in dem sich nicht weniger als der Ruf nach " Fachleuten " in Sachen der sittlichen und allgemeinen Bildung deutlich ausspricht (M.Hiestand, Das sokratische Nichtwissen in Platons ersten

Dialogen, Zürich 1923). Dahin zielt in der Tat der sokratische Anstoß und nicht, wie Natorp S.8 schreibt, auf " die Entwicklung des logischen Bewußtseins, d.h. des Wissenschaftsbewußtseins ", das, wenn überhaupt, nur als Mittel innerhalb der ethischen Zwecke da ist. So spricht Heinrich Maier ganz richtig von einer " Parallelisierung " des sittlichen und fachmännischen Wissens (Heinrich Meier, Sokrates, Tübingen, 1913).

Theoretisches und praktisches Wissen.

Die Verbindung des theoretischen und praktischen Wissens wird durch die platonische Ontologie verbürgt.

Die Erkennbarkeit der Seinsstufen nimmt für Platon mit der Entfernung von der sinnlichen Sphäre bekanntlich prinzipiell zu. Die Ideen vereinigen schon alles Sein, alle Wahrheit, Schönheit und Güte in sich und über ihnen steht noch unsagbar die Idee des Guten, die höchste Erkenntnisquelle überhaupt, Spenderin aller Realität. Da sich die Erkenntnis allein auf das Sein, das sind die Beziehungen des Guten und Schönen und Wahren in den Dingen vermöge der Parousie der Ideen und dahinter auf diese selbst richtet, müssen wir bei Platon von einer panethizistischen Wissenschaft sprechen. Das Subjekt reflektiert vom Objekt auf die Idee, vergleicht beide gemäß der Anamneseis, stellt den Unterschied fest und registriert die Differenz als Sollen.

So verpflichtet die Idee das erkennende Subjekt bereits zu praktischer Tätigkeit. Die Höhe der Idee als des objektiven Korrelats gegenüber dem Subjekt bekundet sich darin, daß das erkennende Subjekt nur im ethischen, differenten Erkennen zu seinem Sein gelangt : Die erkannte Idee soll verwirklicht werden. Das Subjekt will sein und wird seiend durch Erfüllung des Sollens. Die ideale (theoretische) Tendenz wird zu einer idealen praktischen Tendenz. Als solche umgreift sie eine reale Macht, die die ideale Tendenz in reale Tendenz, d.i. Gestaltung des Wirklichen (nach der Idee) wandelt. Der Erkenntnisprozeß gibt sich

nicht damit zufrieden, festzustellen, dies ist so, wobei das Subjekt gewissermaßen in den Hintergrund tritt und nur die Faktizität der Erkenntnis repräsentiert, sondern läuft auf die Feststellung hinaus : es besteht folgender Unterschied zwischen meinem Gegenstand und seiner Idee. Er ist so und soll doch so sein. Folglich muß man versuchen, ihn der Idee noch mehr anzunähern. Dabei sieht das Subjekt auch sich in die Erkenntnis praktisch eingezogen. In ihr ist unabhängig vom Guten kein Wissen möglich, da die Seele, wenn sie ihrem Oikeion folgt, schon gar kein Organ für wertfreie, objektive Wissenschaft besitzt. Der Seele ermöglicht die Idee des Guten die Erkenntnis, indem sie, ähnlich wie die Sonne unserer Scheinwelt Tageslicht und Gedeihen spendet, der wahren Seinswelt der Ideen das Sein und die Helle der Erkennbarkeit verleiht. Letztlich besteht dann n e b e n d e r " g u t e n " (ἀγαθοειδής) E r - k e n n t n i s keine andere mehr (vgl. Rep. 509 a); denn jede andere tappt im Dunkel und ist deshalb keine. Platons Wissenschaftsbegriff ist demnach im Wesen wirklich radikal von unserem verschieden. Bei uns schließt das Streben nach Objektivität sittliche Maßstäbe so sehr aus, daß die Forscher " ihre Forschungsarbeit mit der Einführung sittlicher Maßstäbe entwerten würden ". So der namhafte englische Physiologe Archibald Hill (in " Der Monat ", Juli 1953). Frühere Forscher bemühten sich noch um ein Kompromiß. André Marie Ampere z.B. rät : " Studiere die Dinge dieser Welt, es ist die Pflicht deines Berufes; aber schau sie nur mit einem Auge an, dein anderes Auge sei beständig auf das ewige Licht der Werte gerichtet ! Höre auf die Gelehrten, aber nur mit einem Ohre ! ... Schreibe nur mit einer Hand, mit der anderen halte dich am Gewand Gottes, wie ein Kind sich am Gewand des Vaters hält ! Ohne diese Vorsicht würdest du unfehlbar dein Haupt an einem Fels zerschmettern ". Platon ist weit entfernt von dem Gedanken, die Wissenschaft würde durch Sittlichkeit " entwertet ". Vielmehr prägen seine Idee des Guten und die Ideen als Faktoren der Erkenntnis das doppelte Gesicht des Erkennens : 1. Absoluten Panethizis-

mus, 2. die Verpflichtung zur absolut besten und schönsten Leistung, zur Bestleistung, die nichts mit Rekord zu tun hat.

Hiermit ist die Frage des Anfangs mit Platon beantwortet, aber noch nicht mit Platon gelöst ¹⁾.

Das Prinzip als der Hauptsatz der Ethik bedarf eines Fundamentes. Als dieser Grund wird der Kosmos und seine Harmonie angenommen.

- 1) Über das " Prinzip der Platonischen Ethik " handelt der verdienstvolle Platonübersetzer und Erklärer Otto Apelt in einem 1912 erschienenen Aufsatz (Platonische Aufsätze von Otto Apelt, Leipzig u. Berlin, 1912).

Der von Apelt für den Grundsatz der platonischen Ethik erklärte Begriff des " Maßes " muß indessen abgelehnt werden, da er (nach Apelts Darlegung selbst) in drei deutlich geschiedene Begriffe zerfällt und infolgedessen nicht als Prinzip taugt. Jedoch ist er als Beihilfe zu sittlichem Tun in die Morallehre einzuordnen. Es sind :

1. Das Maß als Bedingung des Schönen und Guten,
2. Das Maß als Maßhalten, Mäßigung, Selbstbeherrschung,
3. Die Gerechtigkeit als Gesamttugend.

Dagegen kann der von Apelt verneinte Begriff der verhältnismäßigen Gleichheit, der notwendig zum Prinzip τὰ ἑυρόν τέρπειν gehört, weil er das Gemeine und das Ungemeine ineinander verwebt, bis zu Aristoteles verfolgt werden, der verschiedene namentlich benannte, gleichwohl auf ein Fundament von Werten bezogene Aretai, eine für den Gemeinen und eine für den Edlen, unterscheidet.

Das Fundament der platonischen Ethik.

Das Prinzip der Ethik gründet sich auf das Fundament, das hier nicht ausführlich nach allgemeinen philosophischen Gesichtspunkten zu behandeln ist, weil seine Darstellung, freilich ohne von der Ethik getrennt werden zu können, in das Gebiet der platonischen Ontologie, Kosmologie und Physik gehört. Der Hauptsatz des sittlichen Handelns im allgemeinen Sinne bedarf einer Ergänzung, aus der mit aller Überzeugungsmacht und Gewißheit unabdinglich hervorgeht, warum sittliches Handeln eigentlich sittlich und gut sei. Die Stärke des Sollens ist der Stärke des Fundaments proportional. Sie erreicht ihren höchsten Grad in Gott-Menschverhältnissen, wie sie die Bibel für die Zeit der Erzväter schildert (mit ihrem schrecklichen Höhepunkt bei Abraham : " Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn den du lieb hast, ... und opfere ihn ! " (1. Mose, 22,2). Endlich schreiben die homerischen Götter bisweilen ihren Helden die Entscheidung über ihr Handeln vor. Doch muß im allgemeinen als Bedingung der göttlichen Einwirkung erfüllt sein, daß die Handelnden auf den Gott auch richtig hin hören, daß sie ihm hörig sind. Erst wenn Triebe und Leidenschaften verstummen und der Mensch sich Gott eröffnet, ist er im Stande, Gottes Stimme zu vernehmen und auszuführen. Es gibt keinen stärkeren Nachdruck für einen Imperativ, als wenn Gott unmittelbar sagt : Du sollst !

Nun ist eine allerorts zu beobachtende Erscheinung, daß sich diese Gotteserfahrung subjektiv in dem Maße in den Menschen abschwächt, wie die Säkularisation fortschreitet. Das Handeln wird problematisch. Da tritt die Ethik als vordringliche philosophische Disziplin auf den Plan.

Wie unter den veränderten Umständen dem physiko-theologischen Gottesbeweis die größte Kraft unter den Versuchen, das Dasein Gottes zu erweisen, zukommt (so daß ihn selbst der kritische Kant weitgehend anerkannte), so bietet die Materie dieses Beweises, die Natur in ihrer Ordnung, das nach der Offenbarung Gottes stärkste Funda-

ment einer Morallehre. Gott erscheint dabei als der Schöpfer dieser Welt, in der sich solche Herrlichkeit und so unfasslich großer Sinn dem ahnenden oder schauenden Gemüte enthüllen, daß man aus der Ordnung des Weltalls auf einen Schöpfer, Ordner und Einrichter über dem Hier und Jetzt schließen muß. Das naturgemäße Leben gilt infolge dieser Auffassung für das richtige, weil von Gott so gewollte. Es verlangt allerdings, daß die " Natur " richtig erkannt werde, was bedeutet, daß die Wissenschaft " von der Natur " als bestimmender Faktor in das Handeln eingreift und das Tun beim " Wissen " seine Sicherheit sucht.

Das F u n d a m e n t der platonischen Philosophie ist der K o s m o s mit der ihm i n n e w o h n e n - d e n H a r m o n i e . Das Prinzip *ἡ ἀεὶ αὐτοῦ πράττειν* darf für seine Funktion gelten, denn es steht in keinem kausalen Verhältnis zu ihm - andernfalls wäre sittliches Handeln kein Problem - wohl aber in Abhängigkeit vom Fundament.

Das Fundament umgreift den Menschen in doppelter Hinsicht : Einmal als Makrokosmos, in dem zu leben ihm verhängt ist, einmal als Mikrokosmos, der er selber ist. Beide wesen um und in ihm als die Exponenten des wahren Seins. Dieses w a h r e , g u t e Sein, und sei es nur als werdendes erreichbar, ist d a s Z i e l d e s H a n - d e l n s . Da Sein nur innerhalb des Kosmos, in der Harmonie des Kosmos, und für Menschen nur als Funktion des Weltgesetzes ist, heißt die moralische Alternative nicht bloß : Handle nach dem, was dir innerhalb des Kosmos als das Deinige vorgeschrieben ist, sondern sie lautet viel entschiedener : W e r d e , i n d e m d u d a s D e i n i g e a l s G l i e d d e s K o s m o s t u s t , s e i e n d , - (" werde, der du bist ", sagt Pindar) -, andernfalls hast du keinen Anteil am Sein, bist du nicht.

III

Das Gute ¹⁾

a) Die Aporie des Guten in der neueren Philosophie.

Aus dem Guten bezieht das Prinzip der Ethik seine objektive Gültigkeit und sein Ziel. Wenn platonisches Sein nicht anders denn als Gut-Sein ist, und sich dem Dasein nur als Werden zum Sein ergibt, stellt sich das Gute als Ziel des sittlichen Handelns unter Bedingungen dar, die eine Entscheidung für das Nicht-Gute dem Verzicht auf das Sein, der Vernichtung, gleichsetzen. Allerdings meint Max Scheler in seiner Wertethik, es wäre Pharisäismus, das Gute als solches und nicht einen Wert zu intendieren. Mag dies auch immer richtig sein, Platon trifft es nicht, denn die platonische Verbindung von Sein und Gut-Sein schaltet jedenfalls im vorhinein jeden Anflug von Pharisäismus aus, außerdem wird auch nicht das Gute als solches direkt intendiert, sondern mit und in den Ideen erst das Gute. Hier beginnt nun die Schwierigkeit ! Was sollte eine Ethik anderes als umfassendes Ziel alles Handelns angeben, wenn nicht das Gute ? Wer in aller Welt weiß jedoch zu sagen, was das Gute ist ?

- 1) Hier kommt das Gute nur in seiner Erscheinungsform auf dieser unserer Welt bzw. in der Gestalt, in der es sich zeigt, zur Sprache. Die Hauptquelle bilden die späten Dialoge. Der Versuch, den Inhalt der letzten Schrift Platons, der Vorlesung " Über das Gute " zu rekonstruieren, ist nicht unternommen. Er würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Material für die leider verlorene Schrift hat zuerst L.Robin gesammelt (L.Robin, La théorie des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1909), die grundlegende Untersuchung. Die Lösung des Problems ist von J.Stenzel entscheidend vorgetrieben worden (J.Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 2.Aufl. Leipzig 1933). Neuerdings hat sich P.Wilpert mit der Frage beschäftigt und Fragmente beigebracht (P.Wilpert, Neue Fragmente aus *περί τῶν ἀριθμῶν*, Hermes 1941, 255 f. Eine Rezension von "Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles", 1.Aufl., von A.E.Taylor findet sich in Gnomon II, 1926 und unter dem Titel " Forms and Numbers " in Mind XXXV/V, 1926, 27).

Als letzte Prinzipien der Idee des Guten scheinen sich abzuheben : 1. das formgebende Eine, 2. die unbegrenzte Zweiheit. Zu dieser dürften noch die in den Alters-Dialogen aufgestellten "Kategorien" gehören.

N. Hartmann weist in seiner "Ethik" (S.352) darauf hin, daß das Gute der moralische Grundwert sei, bezweifelt aber, ob mit der bloßen Feststellung dieses Sachverhaltes etwas gewonnen sei. Das Gute fand ja auch schon die widersprüchlichsten Bezeichnungen, wie " Glück ", " Lust ", " Liebe ", usw., so daß sich Kant auf den guten Willen zurückzieht, der aber doch auch wieder das Gute voraussetzt. Viel subjektiver weicht Schopenhauer, wie im Prinzip auch James und Nietzsche, einer Antwort in das Irrationale aus, indem er alles als gut setzt, was dem Willen in irgend einer Form entspricht. Inhaltlich bestimmte positive Aussagen über das Gute widersprechen sich freilich notwendiger Weise insgesamt, was von der Einzigartigkeit und metaphysischen allumfassenden Qualität des Guten herrührt, oder begnügen sich mit Äquivokationen, z.B. bei den Stoikern : Tugend = das Gute, das Gute = Tugend. Andere Philosophen führen deshalb statt des Guten eine seiner Bedingungen ein, wie W.Wundt, wenn er die Handlungen und Gesinnungen für gut nimmt, die als Einzelwillen mit dem Gesamtwillen übereinstimmen. Umschreibt man aber, den Sprung in die Transzendenz wagend, das Gute im umfassendsten Sinne mit Gott, der allein groß genug ist, die Gesamtheit des Guten auszudrücken, so hat man wohl einen Begriff, der keine Einschränkung kennt, sich dafür aber eben auch der Abgrenzung, der De - Finition, entzieht. Auch wenn man das Gute als die Totalität der Werte in ihrer Rangordnung nimmt, vermag man es nie in seiner Ganzheit zu begreifen. Das Gute erscheint von Fall zu Fall inhaltlich anders und muß seinem Begriff nach unbestimmt bleiben. Man kann, wie N. Hartmann sagt, nie in strenger Allgemeinheit den Finger darauf legen und sagen, dieses oder dieses ist " das Gute ".

Die Ethik würde sich aber mit der Preisgabe des Monismus selbst aufgeben. Deshalb steht in jedem System der Morallehre ein Begriff an der Spitze, der als Ausdruck des obersten Wertes gilt und alle anderen Werte in, bzw. unter sich, zum Ausdruck bringt. Nun läßt sich hierbei die Schwierigkeit nicht übersehen, wie denn ein aus der Fülle

der Werte genommener Wert alle anderen Werte repräsentieren solle. Noch schwieriger gestaltet sich schließlich die Lage, wenn die Summe der Werte von einem obersten Werte ihre Gültigkeit beziehen soll. So sieht sich die Ethik am Ende gezwungen, zu einem Werte, der jenseits der bekannten liegt, ihre Zuflucht zu nehmen und diesen als obersten Wert postulierend zu setzen. Zu diesen eben erwähnten Versuchen, das Gute zu gewinnen, rechnet N. Hartmann Platons Verfahren mit der Idee des Guten. " Von dieser Art ist die Platonische " Idee des Guten ", deren Eigenschaft eben dies ist, daß ihr alle Eigenart fehlt, daß sie inhaltlich schlechterdings unbestimmt bleibt. Was der Mensch nicht erschauen kann, kann deswegen sehr wohl an sich bestehen. In diesem Sinne kann man den Gedanken Platons die Berechtigung nicht absprechen " (E. S.262).

Doch damit hat es sein Bewenden noch nicht ! Hartmann fährt kritisch fort : " Die mißliche Kehrseite hiebei ist nur, daß die Idee des obersten Wertes gerade für das Wertgefühl unerfüllt bleibt. Es ist mit einem solchen Prinzip nichts als ein Postulat gesetzt, aber keine Werteinsicht gewonnen. Bedenkt man, daß darin gerade die Aufgabe der Ethik besteht, aufzudecken, was das Gute sei, so ist die Aufgabe hiemit in keiner Weise gefördert. Es liegt kein Hinweis in dem Prinzip, in welcher Wertrichtung " das Gute " auch nur zu suchen sei; die Vielheit der Möglichkeiten, die ohne das Prinzip bestand, besteht mit dem Prinzip uneingeschränkt weiter. Es herrscht volle Anarchie " (E. S.261 f).

Hartmann sieht diese Sachlage als charakteristisch für das Problem an. " Darüber ist Einstimmigkeit, daß das Gute irgendwie der zentrale sittliche Wert ist; aber damit ist nichts über ihn ausgemacht. Und nichts im Wertreich ist verborgener als eben dieses zentrale, von aller Moral als selbstverständlich hingenommene, in Wahrheit überall wieder anders verstandene Prinzip. Plotin war es, der dieser Sachlage die Formulierung geschaffen hat : das Gute ist " jenseits alles Denkbaren ". Das heißt aber, das Gute ist irrational " (E. S.263).

Plotins Wort klammert zunächst die Sphäre aus, wo das Gute jedenfalls nicht zu suchen ist : in der theoretischen Sphäre des nur Denkbaren. Es gehörte anders ja in die theoretische Philosophie. Das heißt, man kann das Gute nicht objektiv und positiv angeben, sondern sollte es vielleicht vom S u b j e k t her zu bestimmen suchen. Kant zeigt am Beginn der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in diese Richtung, indem er feststellt : Der gute Wille allein ist gut. " Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgendeiner Neigung, ja, wenn man will, die Summe aller Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte ". Wenn Kant allerdings fortfährt : " Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll ... ", hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung " unangesehen aller Gegenstände des Begehungsvermögens geschehen ist ", so verleiht er seinem Guten einen entgegengesetzten einseitigen Charakter, wie ihn das andere Gute schon besitzt. Jenes bleibt ein leerer Begriff endlicher Bestimmungen. Dieser aber, der Wille, entbehrt der Materie, d.h. der Objekte des Wollens und damit jeder Wertrelation, ist also leere werte-lose Form. So führt der Versuch der Philosophen, vom Objekt oder vom Subjekt aus das Gute zu begreifen, jedesmal in die Leere.

Es ist nun zu prüfen, ob jeder der vorgenannten Wege, das Gute zu finden, notwendiger Weise im Unbestimmten mündet. Beim einen gibt es keinen Zweifel. Kein Begriff reicht aus, den Inhalt des Guten objektiv zu definieren. Er bleibt leer, und deshalb muß der objektive Weg aufgegeben werden.

Der andere subjektive leitet nur unter der Bedingung zu einem Ergebnis, daß es gelingt, den Formalismus zu vermeiden. Zunächst liegt es nahe, dem Willen das Gute als Ziel zu geben. Damit hätte er wohl eine inhaltliche Bedeutung erhalten, aber eine leere. Als das Gute erschiene jetzt das Streben nach dem Guten. Dagegen sagt M. Scheler, wie schon bemerkt : " Wer seinem Nächsten nicht wohl-tun, sondern nur gut sein will, ist ein Pharisäer ! " Mag immerhin mit dieser Handlungsweise der eine oder andere Wert geschaffen werden, eine primär sittliche ist sie nicht. Aus diesem Grunde scheidet auch sie aus.

Das berücksichtigt Simmel (Einleitung in die Moral-wissenschaft, 1892/3, I, 47), der das Gute als das, " was verwirklicht werden soll " erklärt und es eine un-mittelbare Qualität des Wollens nennt. Dieser Weg endet zwar nicht in der Leere, aber dafür in der Finsternis des (blinden) Willens. Das Gute büßt seine Eigenständigkeit ein, gerät in die Abhängigkeit vom Willen, die schließ-lich darauf hinausläuft, das Verhältnis umzudrehen, wie es Spinoza tut, wenn er (Ethik III, prop. XI) anmerkt : " daß wir nichts erstreben, wollen, verlangen oder begeh-ren, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt darum etwas für gut halten, weil wir es erstreben wollen, verlangen oder begehren ". Somit wäre an die Stelle des Pharisäismus lediglich die Arroganz getreten. Das Gute würde sich nach uns richten und müßte nicht unbedingt Wert sein. Dieser subjektive Voluntarismus ist nicht zu halten.

Scheler modifiziert in der Bestimmung des Guten den Subjektivismus des Wollens dadurch, daß er das Gute wohl an den Wahlakt, d.h. an den Vorzug bei der Wahl bindet, den Wert des Willens aber aus dem Wert der Person bestimmt. (a.a.O. S.29). Jetzt ist das Gute nur in eine höhere Form der Abhängigkeit gebracht, in die der Person. Diese Ansicht beeinträchtigt die Apriorität der Werte zwar nicht, bringt aber eine apriorische Staffellung in das eine unteil-bare Gute, was daher rührt, daß nach der Wertethik die Werte schon das Gute sind. Und sogar wenn das Wollen gut ist, " das den in den Neigungen gelegenen höheren Wert er-

wählt ", so bleibt der sittliche Wert der Person - also deren Güte - von der Höhe des ihr zur Intendierung vorgegebenen Wertbereichs abhängig. Nun wäre die Möglichkeit, sittlich zu handeln, für den Einzelnen von Anbeginn eingeschränkt. Im Grunde gäbe es dann bloß relativ sittliches Handeln und als das Gute nur ein jeweils Besseres als Vorzug bei der Wahl.

b) Die Bestimmung des Guten in der alten Philosophie, insbesondere bei Platon.

Nach Diogenes Laertius hat Euklid von Megara das Gute als Weltprinzip in die Philosophie eingeführt (D. L. II, 106). Platon vertieft es zu dem noch jenseits des Seins liegenden Grund des Seins (ἐπέκεινα Rep. 509 b). Die Idee des Guten als Erreger und Ziel des Seins, des Wahren und Schönen, ist dank ihrer Ontologie gleichzeitig der höchste Gegenstand der platonischen Erkenntnis. Auf die inhaltliche Unbestimmtheit aber auch dieses Guten an sich macht Hartmann ausdrücklich aufmerksam (L. S. 340) : " Setzt man aber wie Platon allen solchen Beschränkungen [wie Lust, Glück, Allheit, Gerechtigkeit, Liebe usw.] eine " Idee des Guten " entgegen, und ordnet sie den Tugenden über, so gewinnt man erst recht keine Inhaltsbestimmung. Die " Idee " bleibt leer ". Man muß nach Platon aber hinzufügen : Nicht weil sie Idee ist, bleibt sie leer, sondern weil sie als Idee des Guten noch jenseits des Seins west. Sie ist allerdings mehr, verleiht den Ideen überhaupt das Sein und die Erkennbarkeit, leuchtet über ihnen und läßt sie gedeihen wie die Sonne die Welt des Werdens. Sie zeigt sich wohl dem schauenden Auge des begnadeten Philosophen mit überwältigender Pracht, gibt sich aber im einzelnen ebensowenig zu erkennen wie die blendende Sonne dem ungeschützten Auge.

Was sich von ihr erfassen läßt, ist ihre Wirkung, wie sie sich in der Welt des Seins bzw. des Werdens zum Sein enthüllt. Das Gute selbst zeigt sich nicht. Die Bemühungen, es zu erkennen, fassen bloß das als sol-

ches schon herrlichste Abbild (Rep. 506 d). Sie müssen sich mit den Zinsen und dem Ertrag des Guten begnügen (ibid. 507 a), während das Kapital sich im Hintergrund hält.

Die erkenntnistheoretischen Möglichkeiten gegenüber den allgemeinen Ideen und der Idee des Guten selbst lassen sich vielleicht durch eine Unterscheidung verdeutlichen, die Leibniz in der " Theodizee " trifft. Er nennt dort Einsicht, " das, was man a priori durch die Ursachen erkennt ", und Glauben " das, was man nur aus den Wirkungen schließt " (§ 44, 45). Es liegt nun der Vergleich nahe, mit der eben erwähnten Erkenntnis das Vermögen zu erklären, das, sich an die geschauten Ideen wieder erinnernd, apriori zur Erkenntnis der Ursachen (Archai) aufsteigt. Da es bei Platon wahres Sein zum Gegenstand hat, eignet ihm der gewisse Besitz allgemeiner Wahrheit. Das Gute dagegen entzieht sich der allgemeinen Erfassung durch Ursachen, weil es als letzte Ursache von allem den Urgrund der Welt selbst bildet, zu welchem Zweck es noch über das erkennbare Sein der Ideen hinausragt. Was man von der Idee des Guten " erkennt ", sind also nur ihre Spuren, die sich in den Ideen und in der Welt als ihre Auswirkung finden. Was über sie hinausgeht, eröffnet sich nicht allgemein. Die höchste Möglichkeit, sich der Idee des Guten erkennend zu nähern, wäre potenziell die zusammenfassende Aufnahme sämtlicher Auswirkungen des Guten in der Welt, wobei man allerdings noch nicht mehr von der Idee des Guten hätte als gleichsam ihre Strahlen, die sich in einem Spiegel zu ihrem Abbilde sammeln. Die Idee des Guten selbst offenbart sich dem begnadeten Philosophen allein, wenn er die Möglichkeiten der seinsmäßigen Erkenntnis erschöpft hat, in einer unbeschreiblichen Vision, die niemals eine Verallgemeinerung duldet. Das Absolute der platonischen Ethik ist nicht in seiner Ganzheit das generell allgemeinste. Es zeigt wohl einem jeden etwas von seiner Herrlichkeit im Bilde, um alle in gleicher Weise zu seinem Dienste zu verpflichten.

Die Frage nach dem, was das Gute sei, ist also expressis verbis nicht zu beantworten, weil sie keine Angelegenheit des Wissens im üblichen Sinne ist. Dagegen erscheint es mehr angebracht, zu fragen, wie und worin sich das Gute in der Welt zeige, wie es hier bei uns wirke. D. H. nur die Frage nach der Dynamis des Guten kann mit einiger Hoffnung auf eine allgemein faßliche Antwort gestellt werden.

c) Umschreibungen des Guten in Platons Dialogen.

Platon selbst erklärt im siebenten Brief, daß es über die letzten Gründe seiner Philosophie nichts Schriftliches von ihm gebe, und daß es auch niemals etwas darüber geben werde, weil "man sich darüber in sprachlichen Schulausdrücken wie über andere Lerngegenstände gar nicht aussprechen darf", und weil es vielmehr auf die Erweckung der Idee in der Seele durch persönlichen Umgang ankommt (Ep. VII, 341 b). Dementsprechend finden sich in den Dialogen teils Umschreibungen des Guten, weils Darstellungen seiner Wirkung.

So wird "Lysis" 222 d neben der gemeingriechischen Identifizierung von καλόν und ἀγαθόν folgenswer das Gute und das Oikeion gleichgesetzt, was sich wegen der Begleitung durch die ἐπιθυμία unter den gegebenen Umständen dort noch nicht halten läßt, weil erst der Eros des Gastmahls seine endgültige Verbindung schaffen kann. Im Dialog "Gorgias" erfährt indessen die Gleichsetzung des Guten und Angenehmen schärfste Ablehnung, damit das Gute aus jeder sinnlichen, empirischen Sphäre herausgehalten wird. Die altgriechische Identifikation von "schön" und "gut", liegt, vermehrt um das Oikeion, dem "Symposion" zu Grunde. Werden dort berechnete Hoffnungen erweckt, über den Eros zum an sich Schönen (und Guten) vorzudringen, zum "Schönen, Guten worauf alle Sinnlichkeit bezogen, und das von der Geburt an in

der Seele ist " (Symp. 76 d), so bestätigt der Dialog " Phaidon " die Möglichkeit und reine Geistigkeit dieser Schau, wenn er erhärtet, daß das Gerechte, Schöne und Gute an sich noch kein Mensch mit (sinnlichen) Augen gesehen habe. Wie sollte man auch ! Gehören die Prädikate καλόν, σοφόν, ἄγαθόν doch der Gottheit zu (Phaidros 266). Wenn schließlich neben diesen Angaben im Dialog " Theaitetos " sogar noch die " Bewegung " als das Gute auftaucht, ist mit diesen Bestimmungen wirklich noch nichts Endgültiges, vor allem nicht alles über die Idee des Guten ausgesagt.

Man muß sie, da sie ja jenseits des Seienden liegt, aus dem Bilde ihrer W i r k u n g , soweit es sich im Seienden und im Werden zum Sein zeigt, in der Tat erschließen.

Wirkung und Erscheinung des Guten.

Die Größe und wirkende Macht des Guten ist schlechthin nicht abzuschätzen. In ihm laufen für die Ethik sämtliche Fäden guten Handelns zusammen. Alle Menschen sind als Handelnde auf dieselbe Weise gut, indem sie dieselben Eigenschaften (des Gutseins) besitzen (Men. 73 c). Seinen Besitz verleiht die Arete (Symp. 212 b). Es bindet und hält Makro- und Mikrokosmos zusammen (Phaid. 99 c). Ontologisch betrachtet stammt alles Sein von der Idee des Guten. Axiologisch gesehen vermittelt sie erst Wert und Nutzen (Rep. 505). Teleologisch stellt sie das letzte Ziel (ὅν ἐνεκά) alles Entstehens dar. Alles geschieht um ihrer willen.

" Wie Hilfsmittel, Werkzeug und aller Stoff (ὅλη) durchaus nur eines Werdens wegen behandelt werden ", so geschieht alles werden um der οὐσία willen richtig nur zum Guten hin. Dabei vermag die irdische Welt (τὰ νῦν ὄντα), nur seiend zu werden, wenn die bekannten Faktoren Apeiron und Peras sich um des Guten willen zum Mikton im Werden zum Sein vereinen (Phileb. 26 d). Ohne die zusammen mit der Begrenzung bewirkten Maße " läßt sich dabei

keine Verbindung denken, denn eine Verschmelzung verdirbt unausbleiblich das Verschmolzene wie zuerst sich selbst, wenn sie keinen Teil am Maß (Metron) und an der Natur des Maßbezogenen (Symmetron) hat " (Phileb. 26 df). Dies zu wissen ist nach Platon das Wertvollste, lenkt es doch den Blick auf das Maß und seinen Ausdruck, die (proportionale) Zahl. Wenn sich die Zahlen, die schon in der " Politeia " als Begleiterinnen des εἶναι auftreten, den richtigen Vorgang des Werdens zum Sein, der Vollendung des Werdens, beigesellen, um den Bindungsprozeß zu leiten, erreicht die unter dieser Bedingung für Sinnendinge mögliche Verschmelzung den höchsten Grad von Vollkommenheit. Mit dieser Einsicht ist die Untersuchung aber bereits " in die Vorhallen des Guten " eingedrungen. Hinter der schönsten und ungestörtesten Mischung, da die Untersuchung sich gleichsam zu einer körperlosen Ordnung vollendet hat, wie sie in schöner Weise einen schönen Körper beherrschen soll, hebt sich eine Ahnung des Guten selbst ab.

In und hinter maßvollen, wohlproportionierten Erscheinungen und ihrer Harmonie, seien es nun Dinge oder Handlungen, tut sich ein Blick nach dem Guten auf. Kaum geahnt hat es sich schon hinter das Schöne zurückgezogen (ibid. 64).

Das Gute und das Schöne.

Es ist kein Zufall, daß die Dynamis des Guten in die Physis des Schönen entflieht. Nach " Phaidros " 250 c kann allein in der Schönheit ein " Ansich " zur Erscheinung zu gelangen. Man darf nun Platons Auffassung wohl am besten mit dem Satz interpretieren : Schönheit ist die würdige Gestalt des Guten, das in unserer Welt erscheint. Maß (μετρίότης) und Maßbezogenheit (συμμετρία), (= Bedingungen der Harmonie, ist doch überall das, woraus Schönheit und alle Arete entsteht " (ibid. 65 b). Dazu tritt noch die Wahr-

heit (ἀλήθεια) (ibid. 65 b), so daß sich das Gute dreifältig zeigt in 1. Schönheit (subjektive Apriorität), 2. Ebenmaß, Zweckmäßigkeit, (Verbindung und Finalität), und 3. Wahrheit (objektive Apriorität). Dazu gibt die Schönheit in ihrer Anschaulichkeit, zu deren Entstehung Ebenmaß und Wahrheit mitarbeiten, das allgemein faßliche Bild des Guten.

Man darf im Guten des Dialogs "Philebos" die der Untersuchung unserer Welt (τὰ νῦν ὄντα) entsprechende Modifikation der Idee des Guten aus der "Politeia" sehen. Dann würde nach der 66 b ff aufgeführten Wertskala der erste "Besitz", den man haben muß, nämlich das, "was das Maß (μέτρον) und das Maßrichtige (μέτριον) und Schickliche, Zeitige (καιρίον) betrifft und die Natur des Unvergänglichen (αἰδίου) an sich hat", die Idee des Guten in ihrer Auswirkung auf den Ideenkosmos meinen, der "zweite Besitz" aber im Symmetrischen (συμμετρίον), Schönen (καλόν), Vollkommenen (τελεόν) und Zureichenden (ἱκανόν) und in allem, was von dieser Art bzw. Erzeugung (γένεα) ist, bestehen und sich auf das Gute als Maß, Ebenmaß, Schönheit und Wahrheit der Welt beziehen. Dies verwirklicht sich im δεύτερος πλοῦς, in der Gestaltwerdung des Guten in der Welt des Werdens durch die γένεσις εἰς οὐσίαν, so daß sich der "erste Besitz" zum "zweiten" verhält wie die vom noch jenseitigeren Guten her (als geistige Urbilder des Guten) wirkenden Urbilder zu dem auf die mögliche Weise vervollkommeneten in der Sinnlichkeit seiend gewordenen Abbildern. In ihnen stellen sich die zwei objektiven Stufen des Seienden in der "Politeia" dar, das ὄν νοητόν, an sich gut, und das μὴ ὄν, ὁρατόν γένος, zum Gutwerden bestimmt.

Darnach folgen als "dritter" und "vierter Besitz" der Geist und die Mittel der Erkenntnis als subjektive Seite der Welt. Zuerst kommen νοῦς und φρόνησις, der νοῦς als geistige Durchwaltung des Ganzen, φρόνησις als Vermögen richtigen Ordnen. Darunter stehen ἐπιστήμη, τέχνηαι und δόξαι ὀρθαί, geistige Vermögen, die für die Seele selbst bestimmt sind: ἐπιστήμη als das apriorische

Wissen aus der Zeit vor der Einkörperung, also unser Wissen um das, was dort ist und hier sein soll; δόξα ὁρθή als die richtige Meinung um die Sinnendinge und Garant der Beziehung zu ihnen.

Die ἐπιστήμη bedarf wohl der δόξα, um überhaupt mit der Welt des Werdens in Beziehung treten zu können; denn als Vehikel der reinen Wissenschaft vom reinen Sein hat sie kein Organ für die unreine Welt. Demnach ist sie auch nicht in der Lage, ohne Vermittlung der δόξα bzw. αἰσθησις aus dem Werdenden einen Anstoß zur geistigen Tätigkeit zu empfangen, was doch sein muß, weil auch bei Platon die Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt. Ἐπιστήμη und δόξα ὁρθή werden in den τέχναι praktisch zur Gestaltung des Werdenden.

Das Gute und die Mathematik.

An dieser Zusammenstellung, die im Grunde die ontologischen (objektiven) und erkenntnistheoretischen (subjektiven) Stufen aus dem richtigen Staate treu bewahrt, fällt die Minderung des Chorismos auf, der jedoch nicht beseitigt wird, sondern letzten Endes ebenso unüberwindlich bleibt wie in der Ontologie des Dialogs vom richtigen Staate. Im Mikton kommen sich nämlich die mathematische und die sinnliche Sphäre nahe. In der γένεσις εἰς οὐσίαν sind sie aufeinander angewiesen. Sie verbinden in ihrer Vereinigung (Apeiron und Peras) sinnliche und ideale Welt, soweit sich dies durchführen läßt, im Mikton. Aristoteles berichtet dementsprechend von der platonischen Mathematik als einer Mittlerin zwischen den Ideen und den Dingen (Mat. A 6, 987 b, 23 f).

Das Mathematische steht auch in der " Politeia " der Welt des Werdens näher als die Ideen. Wohl sucht der Mathematiker ebenfalls das " Ansich " und arbeitet mit ihm. Aber bei seiner Arbeit nimmt er doch sinnliche Figuren und Gestalten zu Hilfe. Die Mathematiker " bedienen sich der sinnlich sichtbaren εἶδη (des gezeichneten Dreiecks, Vierecks etwa) und beziehen ihre Demonstrationen (λόγοι) auf diese, während doch nicht auf diese (sinn-

lich wahrnehmbaren Dinge) ihre Gedanken zielen, sondern nur auf das, wovon jene sinnlich sichtbaren Dinge nur Abbilder, Gleichnisse sind. An das Viereck selbst, an die Diagonale selbst, denken sie, und nicht an dieses, das sie darstellen und zeichnen. Auch in allem übrigen verfahren sie so : Selbst was sie bilden und zeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder in Gewässern gibt, das gebrauchen sie nur als Abbilder, während sie doch versuchen, jene Denkbilder selbst zu schauen, die niemand anders als mit dem Denken, mit der *Dianoia*, zu schauen vermag " (510 d).

Weil die Mathematik sich sinnlicher Hilfsmittel bedient und weil diese sinnlichen Gegenstände den wahren Objekten der Mathematik sehr nahe kommen, steht sie auf einer niedrigeren Stufe der Wissenschaftlichkeit als die Wissenschaft von den völlig unsinnlichen Ideen. Infolge ihrer relativ geringen " Unreinheit " ist die Mathematik aber in der Welt vorzüglich befähigt, zur Gestaltung beizutragen. Wenn also die Mathematik in der späteren Philosophie Platons immer mehr in den Vordergrund tritt, dann aus dem Grunde, und zu dem Zweck, daß der sinnliche mathematische Gegenstand seinem idealen Vorbild in der Geometrie bzw. Stereometrie viel mehr gleicht als jemals ein Ding des Werdens der ewigen unveränderlichen Idee gleichen könnte. Das gezeichnete Dreieck z.B. erreicht den höchsten Grad der Annäherung an das gedachte ideale Dreieck. Der Mathematiker benützt ja sichtbare εἶδη (510 d), die den wahren gleichen (εἶκε) und gelangt mit ihrer Hilfe zu seinem wahren Ergebnis.

Das bedeutet aber nicht weniger, als daß die Dinge und Erscheinungen der sinnlichen Welt insgesamt vermittels der Mathematik (Geometrie) der idealen Welt am besten angenähert werden können. Die Gegenstände des Mathematikers, obwohl bloß Abbilder und der sinnlichen, also der niederen Welt entstammend, gelten doch für besonders klar und deutlich (ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις). Dank ihrer relativ größten Ähnlichkeit mit dem idealen Urbild vermögen sie theoretisch am besten

von der sinnlichen Welt zum Reich des Denkens, praktisch vom Werden zum Sein, hinzuführen.

Die Zahl als Ausdrucksmittel der Mathematik bietet sich so der Ethik als die beste und sicherste Methode zur Vervollkommnung der Welt dar, in der das Gute als das Schöne sich zeigt; mit Hilfe der Zahlen nähern sich die Sinnendinge den Ideen. Aus dieser Sicht erweist sich die Platon so oft verargte Gleichsetzung der Ideen mit Idealzahlen als natürliche Folge der Ontologie des Dialogs vom Staate.

Wie die Mathematik mit Recht im "idealen" wirklichen Staat an der zweiten Stelle steht, weil ihr Gegenstand noch dem Sinnlichen verhaftet ist, so tritt sie da in den Vordergrund, wo die nicht-ideale Welt, die Welt des Werdens und Vergehens, mit ihren Möglichkeiten im δευτερος κλῶς untersucht werden. Nun wirkt sich der Vorzug der Mathematik aus, weil eben das sinnlich wahrnehmbare Objekt der zahlbestimmten Wissenschaft das ideale Objekt meint und auch darstellt.

Die Wissenschaft von den Zahlen und ihr echter Gegenstand.

Nach der "Politeia" führt in den Wissenschaften über die Zahlen der Weg zur Wahrheit (252 c). Allerdings muß man die Zahlenwissenschaft richtig betreiben, indem man sich von der Sinnlichkeit löst. Dann weist sie zum wahren Sein, lenkt die Seele zu ihm hin.

Die Geometrie als nächste Wissenschaft der Zahl bereitet, vorausgesetzt, daß sie ebenfalls richtig angefaßt wird, nicht nur am besten zur Schau der Idee des Guten vor, sondern trägt auch am meisten dazu bei. Ihr Zweck ist geradezu die Erkenntnis des ewigen Seins.

Die dritte Wissenschaft, Stereometrie genannt, die Lehre von den (regelmäßigen = platonischen) Körpern, über die später die Abhandlungen des "Timaios" und der wenn nicht platonischen, wenigstens aus platonischem Geist stammenden "Epinomis" näheres bringen, ist nach

Platon erst zu schaffen. Er sieht in jener die Wissenschaft von den Flächen, die Planimetrie, zur räumlichen Geometrie erweitert, da die Begrenzungen der Polyeder auf geometrische Formen zurückgehen. Man wird nicht fehlen, wenn man dieser Wissenschaft einen ähnlichen Gehalt an Wahrheit hinsichtlich des Guten zuschreibt, wie der Geometrie.

Die Astronomie schließlich betrachtet die Gestirne und ihre Bahnen. Sie erschöpft sich aber ebensowenig wie die Geometrie mit dem Beobachten ihrer sinnlich erfaßbaren Gegenstände, sondern nimmt sie nur als Einführung, um hinter diesen " wohl schönsten und klarsten [- sinnlichen -] Bildern " die wahren Bewegungen, die der Sphärenharmonie zu Grunde liegen, zu suchen.

Alle drei Wissenschaften dienen der einen " göttlichen Aufgabe ", das Schöne zu erkennen, als welches das Gute sich zeigt. Sie können dem Ziele relativ nahe kommen. Trotzdem soll sich niemand verhehlen : Sie verhalten sich zur reinen Vernunftfassung des Guten, wie in der Musik ein Vorspiel zum eigentlichen Lied. Mag das Lied des Guten selbst nie gespielt werden, mag die Schau des Guten sich nicht mitteilen lassen, wenn sie immerhin dem Philosophen zuteil geworden ist, die vorgenannten Wissenschaften vermitteln doch demjenigen, der sie richtig anzuwenden weiß, wenigstens einen Traum vom Guten. Die so exakte Mathematik träumt nur im Vergleich zum letzten und höchsten Wissen. Aber sie träumt von der Wahrheit des Seins, vorausgesetzt, daß man auf die allen sinnlich dargestellten Figuren zugrundeliegenden wahren unsinnlichen Gebilde blickt.

Zur negativen Abgrenzung dieser echten Gegenstände ist zu sagen, daß die Tätigkeit des üblichen berufsmäßigen Geometrikers nichts mit ihnen zu tun hat. Dagegen ist soviel gewiß, daß sich in ihnen für den richtigen Betrachter das Gute zur Darstellung bringt, wenn auch nur abbildlich; weshalb er das Eigentliche erst herauslesen muß. So ist es denn möglich, an Hand der Zahlenwissenschaft wenigstens den "Vorhof" des Guten zu betreten

und den Blick auf die dort ersichtliche, nach Möglichkeit schönste und ungestörteste Mischung und Vereinigung zu richten (μείξις und κρᾶσις), um an ihr zu lernen, " was doch im Menschen und in der ganzen Welt seiner Natur nach gut sei, und um zu ahnen, was die Idee desselben sei " (Phileb. 64 b). Hier ist die Stelle, wo gesagt wird, daß die Dynamis des Guten in die Physis des Schönen entfliehe, um in ihm sich zeigend erfaßbar zu werden. " Und nun, wenn wir also das Gute nicht in einer Idee erjagen können, wollen wir es eben dreifältig nehmen, nämlich in Schönheit, Ebenmaß und Wahrheit, und sagen, daß man diese als eins genommen mit vollstem Recht als die Ursache des Gehaltes der Mischung bezeichnen dürfe und weil nun jene gut ist, auch diese selbst eine so beschaffene geworden sei " (Phileb. 65 a). Weiter vermag man sich aus eigener Kraft, d.h. mit Hilfe der eigenen geistigen Vermögen und ohne Schau, der Idee des Guten nicht zu nähern. So scheint es fast, als hätte N. Hartmann recht, wenn er von der Leerheit eines Begriffes der Idee des Guten spricht.

Man muß nun aber doch noch versuchen, die drei Erscheinungsbestandteile des Guten in eins, wie es sich gehört, zusammenzunehmen, oder zumindest fragen, wie bzw. wodurch sie, die doch begrifflich deutlich getrennt werden, eine Einheit sind. Des weiteren harrt die Frage noch der Klärung, inwiefern das Mikton befähigt und wie es beschaffen ist, daß das Gute in ihm zur Erscheinung gelangt.

Beiden Fragen wird die Antwort : D e r D e s m o s, die Art der Verbindung schafft die Einheit. Er vereinigt das Viele zu Einem, z.B. die vielen Seelenteile zur Einheit eines Menschen (συνόψαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γεγόμενον ἐκ πολλῶν Rep. 43 e). Dieselbe Verbindung zeichnet die Mischung durch das Peras aus, wenn es das " verschiedene Verhalten der Gegensätze zueinander aufhebt und durch Einfügung einer Zahl symmetrisch und symphonisch macht ". Auf diese Weise wird das Apeiron durch die Gebundenheit als Mikton

seiend. Der Desmos trägt hierbei das Produkt der Mischung, und in ihr erscheint, wenn sie gelungen ist und die schönste ist, das Gute. Das bindende Element dient als die Voraussetzung für die sinnliche Erscheinung des Guten. Deshalb ist die letzte sinnlich erfassbare Bestimmung des Guten der Desmos, die geometrische Proportionalität, die subjektive und objektive Form des Guten. "Alles Gute ist nämlich schön, das Schöne aber nicht ohne Maß" (Tim. 67 c).

So bleibt die Idee des Guten, wenn man sie begrifflich fassen will, wirklich leer. Sie muß auch für unser endliches Begreifen leer bleiben. Denn jede Definition würde ihr eine Grenze setzen und sie dadurch der Absolutheit entkleiden. Sie würde dabei aber so behandelt, als ob sie, die jenseits des Seienden wirkende Idee des Guten, wie das andere Sein seiend wäre, wodurch sie, da die Wirkung für die Ursache gesetzt wäre, geradezu ihren Vorrang verlöre, der sie befähigt, Sein zu verleihen. Wo sie sich zeigt, da ist erst das Sein. Sie gibt es.

Die Ideen haben notwendiger Weise am Sein teil. Das Gebiet des Werdens aber, als nichtseiend bezeichnet, kann seiend werden, wenn es die richtige Gestalt annimmt. Wie die Ideen nun ohne weiteres seiend sind, weil sie vom Guten stammen, so erreicht die sinnliche Welt mühsam eine Art von Sein, wenn sie, nach dem Vorbild der zutreffenden Idee sich gestaltend, deren Güte, die wiederum aus der Idee des Guten herrührt, zwar nicht zur reinen, aber doch zur sinnlich verdunkelten, aber gleichwohl alles Irdische mit Herrlichkeit erfüllenden Erscheinung bringt. Sie achtet die Schönheit als das ihrer allein würdige Kleid, in ihm sich sehen zu lassen, weil die Idee durch die Schönheit hindurch schimmert, "so daß sie das Sichtbarste und Liebreizendste ist" (Phaidr. 250 d), ein sehr wesentlicher Punkt der platonischen Ethik.

Das Gute und das Schöne.

Ethik und Aesthetik.

N. Hartmann stellt (Ethik S.510)-für eine Reihe ästhetischer Wertqualitäten zwar ein " Schweben " über den sittlichen Werten fest, womit freilich kein Höhersein gegeben sei, meint aber, " vielmehr will es scheinen, daß die Ranghöhe ethischer und ästhetischer Werte gegeneinander gehalten überhaupt kein eindeutiges Verhältnis ergibt, was auf eine Art Inkommensurabilität der beiderseitigen Werthöhen schließen läßt ". Beide Sphären trennt nach Hartmann ein " hiatus irrationalis ".

Die scharfe Abgrenzung der von Baumgarten 1750 als selbständige philosophische Disziplin begründeten Ästhetik geht auf Kant zurück. Nach ihm unterscheiden sich die Wissenschaft vom Schönen und die Ethik bezüglich ihrer Gegenstände hauptsächlich dadurch, daß der eine, das Schöne, ohne alles Interesse in der reflektierenden Anschauung bleibt, der andere aber, das Sittlichgute, notwendig mit einem Interesse verbunden, dagegen im Begriff gefällt (K. d. U. § 59).

Jedoch auch Kant sieht im Schönen " das Symbol des Sittlichguten " (K.d.U. § 59). Das rührt daher, daß Kant sich die " Werte " nicht anders denn als ethische vorstellen konnte. Die Wertethik erkennt dagegen wohl den Wert des Schönen voll und ganz an, bringt es jedoch nicht fertig, die Eigenwertigkeit beider Wertgebiete in Einstimmung zu fassen.

Platons Auffassung unterscheidet sich von beiden Meinungen. Er vermischt keineswegs auf unbillige Weise die zwei Bereiche von Werten, so daß etwa beide ihre Eigentümlichkeit verlören und unkenntlich würden, vielmehr fordert er, darin schon über die gemeingriechische Anschauung hinausgehend, unbedingt den Vorrang des Guten, um diesen Vorzug sofort wieder sinnvoll einzuordnen, wenn er das Schöne zur Bedingung der Erscheinung des Guten macht. So tritt das Schöne zum Guten wie eine Hälfte zur anderen. Beide vereinen sich, sich gegenseitig schaffend und bedingend wie einzig mögliche F o r m und einzig möglicher I n h a l t.

Nichtsdestoweniger entzieht sich auch das Schöne als das zum Erscheinen gekommene Gute der begrifflichen Fassung, wie es auch Kant ansieht : " Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird " (Kant, K.d.U. I, 1, § 6). Wenn nun die Idee des Guten als Begriff leer bleiben muß, weil das Gute mit einer endlichen inhaltlichen Bestimmung (Definition) seine Vollkommenheit einbüßen würde und sich auch nicht durch eine andere Idee als eben die eigene adäquat umschreiben läßt, weil in jedem anderen Falle ein Teil für das Ganze stünde, so kann man den Begriff des platonischen Guten doch nicht als ganz leer bezeichnen, sofern nur Begriffe ohne Anschauungen wirklich leer genannt werden dürfen. Als das Schöne ist das Gute Gegenstand der Anschauung, zwar nur in der Erscheinung, gleichwohl auch im Begriff nicht blind, was eine Anschauung ohne Begriffe doch wäre. Mag sie der metaphysischen Totalität des Begriffes gegenüber auch immer kurzsichtig, ja blind sein, sie vermag doch die Ideen zu ergreifen, bei deren Schau und Verwirklichung die Schönheit stets mit gegeben ist.

Durch die Bindung an die Ideen wird das Schöne einerseits davor bewahrt, sich als *l'art pour l'art*, als Selbstzweck ohne Zweck narzissisch um sich selbst zu drehen, weswegen es auch niemals als Ziel intendiert und dem Guten zur Konkurrenz werden kann, andererseits wird es, da es über die Ideen hinweg dem Guten an sich angehört, zum steten Gegenstand der Wissenschaft und damit des moralischen Strebens, und zwar nicht um seiner selbst willen, was ja transmoralischer Ästhetizismus wäre. So bleibt das Gute selbständig und zugleich schön genug, um das zu sein, was, wie Kant sagt, " vermittelt der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt " (wenn auch die Idee mehr ist als der Begriff). Die Ethik behält so ihren Charakter als Moralwissenschaft, verliert sich nicht in die Ästhetik wie bei Herbart, entläßt auch nicht die Wissenschaft aus ihrer Aufsicht. Es wird da kein Primat des Moralischen

über an sich selbständige Disziplinen proklamiert, wie bei Kant, im Gegenteil, " Erkenntnis und Sittlichkeit entspringen der gleichen Quelle : sie wurzeln in der Ideenwelt " (H. Barth, Seele, S. 58) und die ethische Forderung wird in einer Totalität erhoben, wie nie mehr, so daß sich Wissenschaft und Ästhetik, alles später selbständig gewordene und um ihrer Reinheit willen von der Ethik emanzipierte Disziplinen, kurz das gesamte Leben, nur vollkommen erfüllt vom Ethischen und nur als im einzelnen und im ganzen " gut " oder gar nicht denken läßt.

Deshalb nennt H. Barth das Gute überhaupt die Idee aller Zwecksetzung, wobei allerdings seine ontologische Bedeutsamkeit, auf die nämlich ihre Sollen fordernde Macht zurückgeht, nicht gebührend gewürdigt und das ganze Problem zu stark vereinfacht wird. Aber das Gute ist zuletzt in der Tat in gewissem Sinne " die Idee der praktischen schöpferischen Handlung, zu ihrer Objektivität erhoben, durch fortschreitende Beziehung aller Zwecksetzungen auf prüfende und richtunggebende Erkenntnis bis zum Ergreifen jener Idee aller Zwecksetzung " (Seele, S. 84). Wenn Barth das Gute aber weiterhin interpretiert : " In der Idee des Guten ist vielmehr die Idee einer praktischen Erkenntnis gedacht, als einer Art Denksetzung, deren Sinn es ist, daß ihr Gegenstand ins Dasein gerufen werde " (ibid. S. 92), so unterdrückt er eben, indem er das Gute zur Denksetzung macht, die ungeheure Wucht von Sein, die von ihm, das noch viel mehr ist, ständig ausgeht und die sich im Kosmos manifestiert, so daß man das Gute geradezu in der Erscheinungsform der Harmonie suchen darf. Also genügt die Feststellung, es sei der Sinn des Guten, : " daß der Gegenstand der Denksetzung in das Dasein gerufen werde ", noch nicht, - sonst würde sich das platonische Gute nicht von einem anderen Guten als oberstem Begriff der Ethik abheben, - sondern muß ergänzt werden durch das Wie. Denn der Sinn des Guten ist nicht nur, daß ein Gegenstand überhaupt ins Dasein, sondern auch wie er und damit, als was er ins Dasein gerufen wird. Als Medien

gebraucht es hiezu die Ideen.

Den Ideen eignet freilich auch (unter anderem) so viel Begrifflichkeit, daß sie, wie das Gute, durch ihren Begriff " gefallen " und Interesse erwecken wie ein richtiger Gegenstand der praktischen Tätigkeit. Da sie außerdem wahrhaftig seiend sind, stellen sie die echten Gegenstände wissenschaftlicher, d.h. philosophischer Forschung dar, einer Wissenschaft, die praktische Wissenschaft vom S e i n ist, das auf dieser Erde S o l l e n heißt. Sie untersucht nicht, wie beschaffen etwas ist, sondern stellt fest, was sein soll.

Weil die Ideen wie als Wahrheit so auch als Walter des Schönen auftreten, schließt das philosophische Bemühen die Ästhetik ebenfalls untrennbar in sich ein, so daß z.B. Schopenhauer - im Gegensatz zu Platons Auffassung, wie er selbst bemerkt - die platonische Idee kurzer Hand - allerdings in der Bedeutung einschränkend - als das Objekt der Kunst deutet, " indem sie ... für die Kunst praktisch wird " (W.W. 2.Buch, S.45). Wäre sie es wirklich, wäre die Ästhetik die Hauptwissenschaft und das Handeln nicht ethisch, sondern ästhetisch bedingt, wie es etwa Oskar Wilde vorschwebt : " Die Ästhetik steht über der Ethik ".

Als das Schöne allein erregt die Idee gerade kein Interesse, so daß das Geschmacksurteil - würde man auf ein solches Wert legen und versuchen, es aus dem Zusammenhang heraus analytisch zu betrachten - tatsächlich in einem Wohlgefallen ohne alles Interesse läge. Sofern jedoch das Gute im Schönen zur Gestalt oder zum Gehalt wird, erweckt es nicht als das Schöne, sondern als das Gute, das sich in ihm auf schöne Weise zeigt, ethisches Interesse. Die Welt wird, indem sie gut wird, als K u n s t w e r k seiend und dennoch dem D e n k e n über die Sinne e r f a ß b a r, wobei der altgriechische Satz, daß das Kalon das Agathon sei, sich bewahrheitet und mit dem Wahren zur Gestalt des G u t e n , S c h ö n e n u n d W a h r e n vereinigt.

Das Gute und seine Beziehung zu
Gleichheit, Ungleichheit und
Arete.

Mit der Erörterung über das Gute schließt sich der Kreis der Untersuchung und das Ende greift in den Anfang.

Wenn nämlich das unendlich Gute alle wahren Wünsche auf sich vereinigt, so bringen das Wahre und das Schöne als Einheit jene merkwürdige Durchdringung von absoluter Objektivität und für den relativen Fall apriorischer Subjektivität, wie sie im $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tilde{\nu}\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ praktisch in Tätigkeit tritt. In ihr finden sich Gleichheit und Ungleichheit der Menschen zutiefst angelegt.

Gleichheit und Ungleichheit bestätigen und heben sich in den allgemeinen Proportionsverhältnissen, in denen das Viele gleichsam zu Einem wird, gleichermaßen auf. " Es ist eine große Vergleichung zu finden in ungleichen Dingen ", schreibt Dürer in der " Unterweisung der Messung " und meint die geometrische Proportion als Gleicher, genau so, wie Platon sagt, die geometrische Gleichheit mache das Ungleiche gleich (Leg. 757 a).

Einheit und Harmonie beruhen auf Proportionalität, die wiederum die Schönheit ausmacht, als welche das Gute sich zeigt. " Unmöglich ist es, zwei allein ohne ein Drittes schön zu fügen. Der Verbindungen (Desmos) schönste aber ist, welche sich selbst und das Gebundene so sehr als möglich zu Einem macht. Das zu bewirken ist das schönste Maßverhältnis da. Denn wenn von drei Zahlen oder Maßen oder Kräften irgendwelcher Art die mittlere zur letzten sich verhält wie die erste zu ihr, und wieder umgekehrt die mittlere zur ersten wie die letzte zur mittleren, dann wird sich ergeben, wenn das Mittlere erstes und letztes wird, das erste und letzte dagegen beide mittleres werden, daß sie mit Notwendigkeit alle dasselbe sind, aber untereinander dasselbe geworden, werden alle Eins sein " (Tim. 31 c). " Alles Gute ist nämlich schön, das Schöne aber nicht ohne Maß " (Tim. 87 c).

Und " alles, was irgend von Übel ist, ermangelt schlechterdings des Zahlenmaßes " (Epinom. 978 A)¹⁾.

In den Kosmos von Harmonie hat der Mensch sich und das Seinige nach Gebühr einzufügen. In den " Gesetzen " fordert Platon z.B. geometrische Gleichheit auch für den Haushalt bis herab zu den Gefäßen, damit alles dem großen Zusammenhang eingepaßt sei und seine Arete habe und möglichst schön und gut werde. Für diese Lösung können wir dann schon einen verhältnismäßig frühen Beleg antreffen. Wir lesen im " Gorgias " : " Gut sind wir jedoch, wir und überhaupt alles, was gut ist, dadurch, daß eine Tugend in uns Eingang fand ? Das scheint mir notwendig, lieber Kallikles. Nun kommt aber offenbar die Tugend eines jeden Dinges, eines Gerätes, eines Leibes, einer Seele und überhaupt eines jeden lebenden Wesens, nicht aufs Gera-tewohl am schönsten in es hinein, sondern nach Ordnung und kunstmäßiger Regelung, wie sie einem jeden verliehen ist. ... Also Ordnung ist es (τάξις τις), wonach die Arete eines jeden ordentlich gestaltet und bestimmt wird ? Da würde ich ja sagen. - Wenn also in ein Ding, welches

- 1) Vergl.hiezu die Versuche einer ästhetischen Geometrie, z.B.
Vitruvius Pollio, De Architectura, libri X, (25-13 a.Chr.n.);
B.M.Roritzer : Büchlein von der Fialen Gerechtigkeit, Nürnberg, 1486;
Piero degli Franceschi 1420-1492 : De prospectiva pingendi;
Luca Pacinoli : Summa de arimethica, geometrica, porzioni e proporzionalità (1492) ;
A.Dürer : Geometrie, Underweysung der Messung mit dem Zirkel und Richtscheit in Linien, Ebenen und ganzen Körpern (Nürnberg, 1525) ;
Saint-Hilarion, Abbé de (eig. Bernin) : Des Proportions d'Architecture (um 1680) ;
G.Dehio : Ein Proportionsgesetz der antiken Baukunst und sein Nachleben im Mittelalter. Straßburg 1893;
L.R.Spitzenpfeil : Maß und Zahl im Bau, in : Der Fränkische Baumeister, 1941/42, Nürnberg;
W.Funk : Der Meister des Marthaaaltars in der St.Lorenzkirche zu Nürnberg, Nbg.-Berlin 1938;
H.Vollet : Maßuntersuchungen an griechischen Tempelbauten. Diss. T.H. München 1956.

es auch sei, die jedesmal ihm eigentümliche Ordnung (τάξις) Eingang fand, so macht sie es jedes Mal gut ? - Das meine ich. - Also ist auch die Seele, die die ihr zukommende Ordnung enthält, besser als die ungeordnete (κόσμος - ἀκόσμητος) ? - Notwendig. - " (Gorg. 506 e ff). Das stimmt in der Sache überein mit der Fassung, die uns in den Spätschriften begegnet. Wenn die Seele die wichtigste Harmonie zwischen ihr und dem Körper zustande bringt (Tim. 67 c) und das Oikeion eines Menschen entfaltet, indem sie der Harmonie des Alls folgt " und so das Denkende zur Ähnlichkeit mit dem Gedachten seiner ursprünglichen Natur gemäß erhebt " (Tim. 90 c), wird dank der Proportion der Mensch zur Einheit innerhalb der ebenfalls durch Proportion bewirkten Einheit der Welt. (Tim. 30 ff, 90 e). Der Mensch hat dann teil am Sein - wie alles, wo sich Apeiron und Peras zum Mikton verbinden - . Seine Vielheit geht auf in der Einheit des Maßes, im Schönen, der Erscheinungsform des Guten (Phileb. 26 b). Er wird zum Koinon, durch den Desmos des Peras in sich und mit dem Kosmos verbunden (ὑπὸ τοῦ πέρατος ὁδεύμενον , Phileb. 27 d).

All dies im Werden zum Sein sich bestätigende Sonderdasein wird durch die Ursache jedes Werdens bewirkt, das im letzten tätige Gute (ibid. 54 c), welches sich des ihm ähnlichen göttlichen νοῦς bedient (ibid. 30 c), der alles durchwaltet mit Ordnung - νοῦς πάντα διακοσμεῖ - und die Menschenseele führt, damit sie den Menschen zur harmonischen Einheit mache. Nun enthüllt sich ganz in der Ferne das Gute als der Hort des principii individuationis und als sein Anreger der νοῦς und als dessen Hilfsmittel das Peras, welches das Werden jedesmal durch die ordnenden Zahlen begrenzt, um es, der waltenden Vernunft zufolge, in die Harmonie des Seins zu erheben.

S c h l u ß

Die Untersuchung über die Allgemeingültigkeit der platonischen Ethik ist nun zu einem Abschluß gelangt, der freilich über eine gewisse Vorläufigkeit nicht hinauskommt und nicht einmal hinauskäme, gelänge es, die verloren gegangene Lehrschrift über das Gute, Platons letzte Vorlesung, noch wesentlich in die Abhandlung einzubauen, als es nach den spärlichen Fragmenten möglich ist.

Die Vorläufigkeit hat zwei Gründe, deren einer von der Mangelhaftigkeit der menschlichen Erkenntnis ausgeht, während der andere im Wollen des platonischen Philosophierens selbst liegt.

Platon lichtet zwar Schleier um Schleier der Vorläufigkeiten, die vor dem letzten Geheimnis der Welt hängen und das Tiefste und Geheimste so einhüllen, daß es nie adäquat dargestellt werden kann. Wenn die Lösung aus dem Dialog " Sophistes " ausdrücklich als vorläufig bezeichnet wird, der Dialog " Philebos " überhaupt nur einen δεύτερος πλοῦς darstellen soll und das Verfahren im " Timaios " schon von vornherein wegen des behandelten (sinnlich gegebenen) Gegenstandes mit dem Makel der Unzulänglichkeit behaftet ist, so taucht mit Recht die Frage nach einem letzten endgültigen Wort der platonischen Philosophie auf.

Zum S e i n zu führen, zu ihm den Weg zu zeigen, das ist das Z i e l des platonischen Philosophierens. Voran leuchtet das G u t e , das jedoch jenseits des Seins west und begrifflich nicht adäquat erfaßt werden kann. Es soll auch nicht so fast geistig bewältigt wie in der Seele als erregendes Moment zu richtigem Tun wirksam werden. Und selbst wer es erfaßt hat, bzw. von ihm erfaßt worden ist, der wahre Philosoph, vermag es nicht so ohnehin weiterzugeben; denn in der gewöhnlichen Sprache läßt es sich nicht ausdrücken, liegt es doch nicht nur jenseits des Seins, sondern überglänzt auch als höchster Wert alles, was da ist.

Das Gute ist keine Wechselmünze, die hier und dort jeder beliebige einstreichen dürfte. Es ist vielmehr der größte Schatz, der nur dem schlechthin Würdigen zuteil

wird. Einzig und allein eine gute Seele ist im Stande, nach den höchsten Bemühungen das Gute an sich, die Idee des Guten zu ahnen, und gut genug, von ihm angerührt zu werden. Die Erkenntnis des Guten geschieht dabei nur in Verbindung mit der praktischen Tätigkeit, die im Tun des Guten sich vollzieht und aus einer guten, harmonischen Seelenhaltung kommt und wiederum auf sie zurückwirkt. Das Wichtigste ist zunächst einmal, gut zu werden, indem man das Seinige tut.

Dies ist der zweite Grund, warum alle Aussagen über das Gute in der Halbheit des Vorläufigen bleiben und sich darauf beschränken, Licht für den Weg anzustecken, den jeder für sich, und zwar mit dem allgemeinen Ziele des Guten, auf seine Weise zu gehen hat.

Deshalb sagt Platon über das Letzte seiner Philosophie im siebenten Brief : " Es gibt ja von mir einmal über jene Materien keine Schrift und wird auch keine geben. Denn in bestimmten sprachlichen Schulausdrücken darf man sich darüber, wie über andere Lehrgegenstände, gar nicht aussprechen, sondern aus häufiger Unterredung gerade über diesen Gegenstand sowie aus innigem Zusammenleben entspringt plötzlich jene Idee in der Seele wie aus einem Feuerfunken das angezündete Licht, und bricht sich dann selbst weiter Bahn ... Aber die Veröffentlichung jener Geheimnisse halte ich für kein Glück für den Menschen, mit Ausnahme von wenigen Auserwählten, von allen jenen nämlich, welche im Stande sind, auf einen ganz kleinen Wink selbst zu finden. Den übrigen muß sie teils auf unverantwortliche Weise eine ganz dumme Verachtung einflößen, teils eine Überspanntheit und Aufgeblasenheit infolge des Wahns, als wenn sie jetzt alle Weisheit mit Löffeln gegessen hätten. ... Wer nämlich mit schlechten Eigenschaften geboren ward, wie der Seelenzustand der großen Masse des Volkes sowohl in Absicht auf theoretische Studien als auch auf praktische Erwerbung der sogenannten Sittlichkeit von Hause aus beschaffen und zum Teil verhunzt worden ist: solche Leute würde nicht einmal Lynkeus zur Anschauung des ewig Wahren und Wesenhaften bringen können ". (341d f).

Der für die griechische Erkenntnislehre bezeichnende Satz : " Gleiches durch Gleiches " gewinnt hier, indem er, in die Ethik übernommen, für die Sittlichkeit fruchtbar wird, einen tiefen Sinn, wenn zum Axiom : " Gleiches durch Gleiches " die These tritt : Sein durch Gleich-Seiende(s), was so viel ist wie " Gutes durch Gute(s) ", um so der erkenntnistheoretischen Annahme erst ein Ziel vorzusetzen.

Schließlich muß noch auf eine Grenze unserer Untersuchung hingewiesen werden, die im letzten Prinzipiellen gründet :

Dem Verständnis der Philosophie Platons ist nur in gewissen Grenzen gedient mit einer Darstellung, die sein Gedankengut dem Verstehen dadurch näher zu bringen sucht, daß sie es b e g r i f f l i c h faßt. Denn auf diese Art muß sie ihm notgedrungen eine starre Abgeschlossenheit verleihen, die es um seinen letzten Sinn bringt, weil dieser damit sein erregendes Moment einbüßt. In dieser Hinsicht sind wohl die wenigsten Arbeiten über Platon dem Philosophen gerecht geworden. Auch die vorliegende Untersuchung tut deshalb gut, am Schlusse darauf hinzuweisen, daß die Form der Darstellung i n B e g r i f f e n , die hier unvermeidlich ist, die letzte I n t e n t i o n des Denkers nur u n v o l l k o m m e n t r e f f e n k a n n , da sie in festen Linien ein Schema umreißen muß. Es liegt im Wesen platonischen Philosophierens, daß sich sein Eigenstes nur dem n a c h v o l l z i e h e n d e n M i t l e b e n im eigenen Werden zum Sein erschließt, indem es bewußt praktisch wird.

Zusammenfassung.

Der Verfasser sieht beim Überblick über die ganze Arbeit ihr Ergebnis darin, daß, wie schon erwähnt, *expressis verbis* kein philosophie-historisch adäquat auszudrückendes Resultat, keine gemeinhin auszumünzende Summe der platonischen Ethik gegeben werden kann. Vielmehr wahrt sie wie keine andere ihre erregende sokratische Offenheit, die Unabgeschlossenheit des Worts, das seine Bestätigung im Philosophieren - das ist Wort und Tat - suchen und finden will. Die Studie soll ferner aus der umfassenden Philosophie Platons heraus in bescheidenen Hinweisen auf eine gewisse Einseitigkeit aufmerksam machen, die der modernen philosophischen Morallehre in ihren hervorragendsten Beispielen, der formalistischen Gebotsethik und der materialen Wertethik, eignet. Die Spannung zwischen Gleichheit und Ungleichheit der Menschen soll als echtes Problem der Ethik gebührend beleuchtet werden.

Von dieser Grundtatsache menschlichen individuellen Daseins geht die Untersuchung aus. Sie zeigt an der formalistischen Ethik, wie sie zusammen mit dem Gefühl auch die menschlichen Besonderheiten um der Allgemeingültigkeit willen, die ganze Individualität, ausschließt, während die materiale Wertethik in einen Pluralismus der Prinzipien auseinander zu fallen droht.

Das Problem lautet allgemein : Wie läßt sich die (notwendige) Verschiedenheit der Menschen in einer allgemein begründeten prinzipiell nicht pluralistischen Ethik sinnvoll berücksichtigen, ohne Einheit und Allgemeingültigkeit des Prinzips aufzulösen ? Die ideale Struktur einer solchen ethischen nach dem Rang geordneten Gesellschaft gleicht, wie vorgreifend demonstriert wird, einer Kegelpyramide. Die ethische philosophische Möglichkeit wird durch das Verhältnis zwischen intendiertem Wert und Intentionswert gewährleistet.

Platons Problem besteht im besonderen historisch darin : Wie können die alte Standes- (= Adels-)arete, die neue generelle Individualarete und die Kollektiv- bzw.

Staatsarete in gütigen Einklang gebracht werden ? Der Adelsstand ist exklusiv. Er lebt vom Range. Zu Platons Zeit ist er weitgehend entartet. Individualarete, die jedem Bürger zukommt, kann wie jede Tugend, erst bestätigt werden, wenn die Allgemeingültigkeit feststeht. Das Kollektiv, zumal der immer mehr säkularisierte Staat, ist nicht befugt, das Handeln zu bestimmen. Es bleibt demnach die Frage : was ist Arete, was ist die Arete ? Ohne die Ideenlehre ist sie für Platon nicht zu lösen. Die Versuche in den Dialogen Protagoras, Laches, Thrasymachos enden, weil sie induktiv vorgehen, in der Aporie. Der Weg zur Lösung : Euthyphron; die Idee in ihrer ontologischen, axiologischen und gnoseologischen Einheit, ihre Apriorität (Menon), gesichert durch die Unsterblichkeit der Seele (Phaidon), die Möglichkeit der Ideenschau für die Wiedererinnerung (Phaidros). Die ideale = wirkliche Wahrheit : Politeia. Dennoch gelingt es auch jetzt nicht, eine Arete einzeln für sich zu definieren, denn eine Arete ist allein und außerhalb ihres kosmischen Zusammenhangs theoretisch nicht zu erfassen.

Die Gerechtigkeit als die Tugend (im Hinblick auf Ganze) offenbart ihren Inhalt als τὰ ἑαυτοῦ πράττειν , worin Gleichheit und Ungleichheit ihren Raum haben. Die Ethik des guten Willens bietet keine Sicherheit dafür, daß auch dem Objekt des Handelns in der Tat notwendigerweise sein Recht werde. Platons Lehre dagegen sucht Subjekt wie Objekt in der beiderseitigen Relation auf das Gute durch die Ideen prinzipiell gerecht zu werden. Sie geht dabei insofern über die reine Willensethik hinaus, als dem aktiven und passiven Wollen der aufeinander angewiesenen und praktisch verbundenen Welt Genüge geschehen soll und kann, wenn Selbsterkenntnis, die auf die eigene (ideale) Bestimmung sieht, und äußere Erkenntnis, die den Zweck der Objekte ins Auge faßt, beide über die Ideen dem Guten verpflichtet und soweit berechtigt, im Handeln praktisch werdend sich zur Tat verbinden. So steht der Handelnde unter zwei Gesetzen, dem eigenen des Subjekts und dem des Objekts, die nur in Verbindung gelten. Im

Blick auf das Gute ist er allen sittlich Handelnden gleich, in Rücksicht auf die Materie des Wollens ungleich. Beide Gesetze gewinnen ihre Bekrönung aber erst durch die folgen-schwere Identifikation : gleich - ungleich = gemein und ungemein (edel). Damit bahnt sich auch ein Ausgleich der beiden antinomischen Vorzugstendenzen: höherer aber schwächerer und niederer, doch stärkerer Wert, an, indem Kultur- und Lebenswerte in der zweieinigen Maxime ihre Erfüllung finden.

Ob alle Menschen auch das Ihrige wollen, heißt die nächste Frage. Sie erhält, nachdem die Aporie des Dialogs Lysis, die von der Gleichsetzung des Oikeion mit der Epithymia herrührt, im Symposium ihre Lösung durch den vermittelnden Eros, die subjektiv allgemeine Möglichkeit der Arete. An dieser Stelle taucht das Problem der Freiheit auf. Bedeutet sie für Kant die Voraussetzung aller Sittlichkeit, weil sie von der Naturkausalität befreit, so wird sie für Platons final orientierte Welt bedeutungslos. Vielmehr muß der Mensch, da er sich von der sicheren Bestimmung durch das Gesetz der Finalität ausgeschlossen und in die Freiheit versetzt weiß, so handeln, als ob er (final) unfrei wäre.

Zum besseren Verständnis des Prinzips wird mit Schoenhauer zwischen Grundsatz (Prinzip, Imperativ), und Begründung des Imperativs unterschieden, und davon nochmals Sinn und Zweck des Handelns abgetrennt.

Im Begriff $\tau\alpha\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\alpha\upsilon$ ist das Prinzip der platonischen Ethik ausgedrückt. In seiner vorphilosophischen faktischen empirischen Aposteriorität stimmt er mit der subjektiv-allgemeinen Möglichkeit der Arete überein. Abstrahiert vom vorphilosophischen (empirischen) Inhalt bietet er die Form eines ebenso individuellen wie allgemeinen Handelns. Erfüllt mit der absoluten " Materie " des Wollens, den Ideen, wird er zum summarisch-allgemeinen, quantitativen, subjektiven und objektiven, qualitativen, inhaltlichen und apriorischen Sittengesetz. Dadurch, daß die aus dem Guten gespeisten Ideen (in ihrer ontologischen Eigenschaft als das wahre Sein) den echten Gegen-

stand der Wissenschaft abgeben, ist Platons Wissenschaft nicht " rein " und " objektiv " nach unserer Auffassung oder indifferent, sondern gemäß ihrem panethizistischen Charakter eher Ge-wissen-schaft, theoretische und praktische Wissenschaft von den Werten und ihrem Seinsollen.

Natorps Deutung der Idee als Begriff ist unvollkommen, doch kann er als Voraussetzung für die Ansprechbarkeit des Gegenstandes nicht aufgegeben werden (Realität); er bedarf allerdings der wichtigeren Ergänzung durch die von Lotze vorbereitete Interpretation der Idee als wert, womit die ideale Bestimmtheit überhaupt gegeben ist (Sollen). Die Verbindung dieses immer als untrennbare Einheit zu verstehenden theoretischen und praktischen Wissens wird durch die platonische Ontologie verbürgt, wonach die Idee des Guten und das Gutsein der Ideen allein wirklich erkennbar sind als das wahre Sein, das Sollen für diese unsere Welt.

Im Ideenkosmos liegt das Fundament der Ethik. Es ist so stark, daß es den Menschen vor die denkbar größte sittliche Alternative stellt : Entweder Sein mit den Ideen als Gutsein oder Nichtsein.

Das Gute allerdings zu erklären stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Obwohl der moralische Grundwert, tritt es in den widersprüchlichsten (empirischen) Begriffen auf. Die Zuflucht zu einem aus der Transzendenz genommenen metaphysischen Wert entzieht ihn nur der Definition. Hartmann kritisiert die " schlechterdings unbestimmte " Idee des Guten. In der Tat führt der Versuch, vom Subjekt und seinem Willen her oder objektiv von einem transzendenten Sein aus das Gute zu bestimmen in die Leere. Auch Platons Begriff des Guten bleibt leer, doch läßt er sich aus seiner Wirkung erfassen. Diese Wirkung ist das Schöne, die Gestalt des Guten, dessen letzte sinnlich erfäßbare Bestimmung sich im Desmos, dem auf eine Einheit des Maßes harmonisch bezogenen Band geometrischer Proportionalität findet. Da sie sich formal in Zahlen ausdrückt, nimmt die Mathematik eine so hohe Stelle in der Wissenschaft ein. Das Gute wird als das Schöne Gegenstand der

Anschauung. Die Ethik verschwindet jedoch nicht in der Ästhetik, weil nicht das Schöne als solches, sondern das Gute durch die Ideen das Interesse erweckt, während dem Geschmacksurteil das Interesse abgeht. Sofern aber " alles Gute schön, das Schöne aber nicht ohne Maß " ist, tut sich ein Blick in die Struktur des Kosmos auf, dessen geometrische Gleichheit das Ungleiche nicht nur bestätigt, sondern auch in die große Einheit erhebt. Sie geschieht auf Erden im Werden zum Sein, der höchsten Möglichkeit des Daseins in dieser Welt. Am Ende enthüllt sich das eine Gute von ferne als der Hort des principii individuationis.

Damit ist die Untersuchung am Ziel ihres Weges angelangt. Dennoch bleibt sie unrettbar in der Vorläufigkeit. Dafür gibt es zwei Gründe : 1) Die Unzulänglichkeit der Erkenntnis, 2) Die Eigenart der platonischen Philosophie. Sie gestattet keine diskursive Erkenntnis des Guten, sondern will praktisch vollzogen und im praktischen Tun erkannt sein. Das Gute eröffnet sich nur dem Guten, Sein nur dem Seiendwerdenden.

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

- Apelt, O. : Platonische Aufsätze, Leipzig 1912.
- Apelt, O. : Platon, Gesamtübersetzung, 7 Bde., Meiner, Leipzig.
- Barth, H. : Die Seele in der Philosophie Platons, Tübingen, 1921.
- Brandis, Chr. A. : Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, Berlin, 1835-60.
- Cherniss, H. E. : Aristotle's criticism of Plato and the Academy, Baltimore 1946.
- Frank, E. : Platon und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923.
- Friedländer, F. : Platon, 2 Bde., Berlin 1928/30.
- Gadamer, H. G. : Platos dialektische Ethik, Leipzig 1931.
- Gomperz, Th. : Griechische Denker, 3. Aufl., Leipzig 1911/12.
- Hartmann, W. : Platos Logik des Seins, Gießen, 1909, Ethik², Berlin, Leipzig 1935.
- Herbart, Joh. Fr. : Allgemeine Pädagogik, Leipzig, Reclam.
- Heidegger, M. : Platons Lehre von der Wahrheit, Berlin 1947.
- Heidegger, M. : Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1949.
- Heidegger, M. : Was ist Metaphysik ? Frankfurt o.J.
- Hiestand, M. : Das sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen, Zürich 1923.
- Kirzel, R. : Der Unterschied der dikaiosyne und soprosyne in der platonischen Republik, Hermes VIII, 1874.
- Hutcheson, Fr. : A system of moral-philosophy, London 1755, Übersetzung der Hauptwerke in Meiners Phil.Bibl.
- Kant, I. : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1786.
- Kant, I. : Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788.
- Krüger, G. : Der Staat, eingeleitet v. G. Krüger. Neu übertragen v. Rud. Hufener, Zürich 1950.
- Krüger, G. : Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens². Frankfurt/M. 1948.
- Leisegang, H. : Platondeutung der Gegenwart, Karlsruhe 1929
- Lodge, H. C. : Plato's theorie of ethics: the moral criterion and the highest good, London 1928.
- Lotze, R. H. : Logik, Leipzig 1910.

- Jaeger, W. : Paideia, 2.Aufl., Berlin 1954, I. 1.Aufl. 1933.
- Maier, H. : Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen 1913.
- Natorp, P. : Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, 2.Aufl. Vermehrt um den meta-kritischen Anhang, Leipzig 1921.
- Nietzsche, Fr. : Werke, Leipzig ab 1905 (Naumann-Kröner).
- Platonis opera ex recognit. Car. Frid. Hermann, Leipzig zuerst 1851-53.
- Platonis opera recogn. brevis adnotatione critica instructa I. Burnet, Oxford 1899-1906.
- Prächter, K. : Die Philosophie des Altertums in Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, 12.Aufl., Berlin 1926 (ab 1862).
- Raeder, H. : Platons philosophische Entwicklung, Berlin 1905.
- Ritter, C. : Platon, 2 Bde., München 1910, 1923.
- Robin, L. : La théorie des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1909.
- Sachs, E. : Die fünf platonischen Körper, Berlin 1917.
- Scheler, M. : Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1913 - 1915.
- Schiller, Fr. : Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795.
- Schilling, K. : Platon. Einführung in seine Philosophie, Würzburg 1948.
- Schleiermacher, Fr.: Platons Werke, (Übersetzung und Einleitungen), Berlin, ab 1804.
- Schopenhauer, A. : Sämtliche Werke, Wiesbaden 1948.
- Seel, O. : Die platonische Akademie, Stuttgart 1953.
- Shaftesbury (Antony Ashley Cooper) : Inquiry concerning virtue (Characteristics of man, manners, opinions and times), Deutsch Leipzig 1905.
- Simmel, G. : Einleitung in die Moralwissenschaft, 3.Aufl. 1911.
- Simmel, G. : Hauptprobleme der Philosophie, 7.Aufl., Berlin 1950.
- Singer, K. : Platon, München 1927.
- Spinoza, B. : Die Ethik, Leipzig o.J. (Reclam).
- Stenzel, J. : Willensfreiheit im Platonismus, Antike IV 1928.

- Stenzel, J. : Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 2.Aufl., Leipzig 1933.
- Stenzel, J. : Platon, der Erzieher, Leipzig 1928.
- Stirner, M. (Kaspar Schmidt) : Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1844 (45).
- Szilasi, W. : Macht und Ohnmacht des Geistes, Interpretationen zu Platon : Philebos und Staat VI
Aristoteles : Nikomachische Ethik
Metaphysik IX und XII
Über die Seele III
Über die Interpretation 1 - 5,
Freiburg i.Br. 1947.
- Taylor, A. E. : Plato. The man and his work, 2.Aufl., London 1927.
- Theodorakopulos, J.: Platons Dialektik des Seins, Tübingen 1927.
- Wilamowitz-Möllendorf, U.v. : Platon, 2 Bde., Berlin 1919-20.
- Windelband, W. : Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935; herausg. v. H.Heimsoeth.
- Zeller, Ed. : Die Philosophie der Griechen, 2., völlig umgearbeitete Aufl. 5 Bde., Tübingen, später Leipzig, ab 1859.

Die Übersetzungen sind entnommen : Platon. Sämtliche Werke, Berlin o.J. (Lambert Schneider Verlag). Übersetzer: Schleiermacher, Susemihl, Georgii, Denschle, Hier, Müller.

Lebenslauf

Ich wurde am 26. Mai 1917 in Heiligenstadt, Oberfranken, geboren und besuchte nach der Volksschule das Humanistische Gymnasium Bayreuth. Von 1937 - 45 stand ich im Arbeits-, Wehr- und Kriegsdienst. Nach einem Kriegssemester 1942/43 konnte ich mich erst 1946 dem Studium der Klassischen Philologie und der Philosophie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen widmen. Daneben besuchte ich Vorlesungen über Germanistik und Kunstgeschichte. Besonders zu danken habe ich den Herren Professoren Dr. Zocher, Dr. Herrigel, Dr. Witte, Dr. Koch, Dr. Dornseiff und für freundliche Förderung während des Seminarjahres Herrn Professor Dr. Seel. 1949 bestand ich die wissenschaftliche Staatsprüfung für das höhere Lehramt, 1950 die pädagogische Prüfung. Anschließend war ich am Realgymnasium und Deutschen Gymnasium Neuendetelsaus tätig. Seit 1952 bin ich an der Marie-Therese-Schule Erlangen.

